АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ США И КАНАДЫ

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США

(70-е — начало 80-х годов)

Ответственные редакторы:
доктор философских наук
Ю. А. ЗАМОШКИН,
доктор исторических наук
Д. Е. ФУРМАН



МОСКВА. «НАУКА», 1985.

Глава первая

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ В США В 70-е — НАЧАЛЕ 80-х ГОДОВ

Задача этой главы — дать самый общий очерк взаимодействия религии и политики в США в 70-е — начале 80-х годов. За этот период религиозно-политическая жизнь США прошла определенный цикл своего развития. В начале периода мы видим преобладание и активность либеральных церквей и либеральных сил в церквах. Затем на протяжении всех 70-х годов церковный либерализм отступает, а в конце 70-х годов наблюдается резкое повышение активности ортодоксальных (прежде всего протестантских) групп, стоящих на крайне правых политических позициях. Наконец, сейчас можно заметить признаки новой активизации либерального лагеря. При этом происходит не просто «возвращение на круги своя», а совершается именно цикл развития. Картина религиозно-политической жизни в начале 80-х годов имеет ряд принципиально новых черт. Новые — не только вопросы, по которым идет борьба, и не только формы и методы борьбы, изменилась и сама природа борющихся сил. Религиозный либерал и религиозный консерватор начала 80-х годов — это по сравнению с либералами и консерваторами начала 70-х годов уже новые люди, несущие новые типы мировоззрения. Анализ этого цикла религиозно-политического развития и будет в центре нашего внимания. Но, прежде чем перейти к анализу этого процесса, нужно сказать хотя бы несколько слов о том специфическом месте, которое занимает религия в американском обществе.

1. Религия и политическая жизнь в США. Основной религиозной традицией в США является традиция радикального протестантизма — различных религиозных течений, изначально несших в себе буржуазно-демократический «потенциал», т. е. ценности, соответствующие принципам буржуазной демократии. При этом в США еще в колониальный период установилась ситуация религиозного плюрализма и крайней слабости государственной, офици-

альной церкви. Не связанная с феодальным прошлым, не официальная, не сковывающая буржуазного развития, а скорее способствовавшая ему, религия не вызывала у американской буржуазии антиклерикальной реакции. И если Французская революция низвергает церковь, то американская черпает силы в поддержке со стороны самых разных американских церквей, освящающих ее принципы авторитетом религии.

Провозглашение революцией отделения церкви в США от государства было связано не с антиклерикализмом революции, а с отсутствием церкви, способной претендовать на роль церкви «народной» и официальной. Отделяя церковь от государства, государство одновременно провозглашает, что оно покоится на религиозных основаниях, что Америка — «единая нация под Богом». Религиозная символика включается в систему государственной и национальной символики (клятвы на Библии, молитвы перед открытием заседаний Конгресса, участие духовенства в инаугурационной обрядности и т. д.). Складывается крайне прочное представление, что, хотя религия — «личное дело каждого» и никто не имеет права навязывать религию другому, каждый «нормальный американец» обязательно должен принадлежать к какой-нибудь религии. К религиозным различиям американцы значительно терпимее, чем европейцы с их «национальными» церквами, неразрывно связанными с историей и культурой страны, но, с другой стороны, они проявляют значительную нетерпимость к атеизму, безбожию. Испанец — фанатичный католик и испанец — атеист — фигуры контрастные, но «нормальные», привычные. «Ненормальной» в Испании будет фигура испанца — баптиста или православного. В США, наоборот, американец — католик, православный, баптист, мормон — все это одинаково «нормальные» фигуры, но американец-атеист — нечто непривычное и «подозрительное».

Секуляризационные процессы идут в США не столько за счет ухода людей из церквей, их разрыва с религией, сколько за счет переосмысления (и в официальных церковных доктринах, и в сознании массы верующих) религиозной символики, ее рационализации, «размывания» системы догматических религиозных норм.

Эта своеобразная роль религии в обществе, культуре, национальном сознании США предполагает и своеобразную роль религии в политической жизни. В европейских обществах «национальные», связанные с феодальной традицией церкви долгое время (а в какой-то мере и сейчас)

были естественной основой разного рода реакционно-клерикальных партий, которые или были в оппозиции (или подполье) и тогда полностью отрицали существующий строй, как строй антихристианский, или приходили к власти (легитимистские режимы XIX в. и клерикально-фашистские режимы 30-х годов) и тогда отождествляли дело церкви с делом данного правительства. В США никогда не было ни того, ни другого. Многочисленные и охватывающие практически все общество американские церкви никогда не были «партией», достаточно сплоченной внутри себя и противостоящей другой, антиклерикальной партии. Их социальная база — не фракция общества, а общество в целом. Они никогда не были у власти, как католическая церковь в католических странах, и никогда не были в роли преследуемых и борющихся за существование. Церкви в США в многообразных формах и в самых разных направлениях вмешиваются в политику, политики используют авторитет церквей, но это взаимодействие религии и политики осуществляется в определенных рамках, «естественно» возникающих из строя американского общества.

Для политика такими рамками являются, с одной стороны, безбожие, отрицание религии в целом, а с другой — слишком полное отожествление себя с какой-то определенной религией и церковью. Для духовенства такие рамки образует полное отожествление «дела божьего» с делом только своей церкви или с делом какой-то одной политической партии и группировки. Ведь такое отожествление означало бы подрыв религиозной санкции обществу в целом — подрыв представления о том, что США в целом, как бы они ни грешили и ни заблуждались и вне зависимости от того, какая партия в них у власти, есть «единая нация под Богом», избранная им и ведомая. Разумеется, при крайней активности американского духовенства оно не может не переступать постоянно этой «заветной черты». Но, как только оно ее переступает, начинают вступать в силу «защитные механизмы» общества, или возвращающие духовенство к норме, или изолирующие его, делающие его проповедь неэффективной.

Рамки эти, однако, довольно широки и допускают как значительный разброс позиций, так и их значительные колебания. Одни церкви могут критиковать общество «слева», другие — считать, что «все идет нормально», третьи — критиковать справа. Периоды усиления критики слева могут сменяться периодами спокойствия или усиления критики справа.

Постоянная политическая активность духовенства вносит в политическую жизнь своеобразную «моралистическую» и «идеалистическую» струю. По своей профессиональной роли священник — идеолог, он подходит к жизни преимущественно с общих мировоззренческих позиций, под одним углом зрения. Экономические вопросы играют в его жизни не столь значительную роль, как, скажем, в жизни буржуа, рабочего, фермера. Если допустимо такое выражение, священник — «идеалист по профессии». Очевидно, поэтому для духовенства (особенно протестантского) характерно значительно большее, чем для мирян, совпадение либеральной (или консервативной) позиции в разных мировоззренческих сферах и соответствие политического поведения общемировоззренческим принципам [1].

И как религиозный и политический аспекты позиции духовенства чаще всего совпадают, так и их динамика подчиняется общему ритму. В истории США периоды усиления либеральной политической активности церквей — это, как правило, одновременно периоды усиления либеральных тенденций в собственно религиозной сфере, периоды повышенной активности политически консервативных церковников — периоды усиления религиозной ортодоксии. При этом, поскольку США — страна практически всеобщей (94%) «веры в Бога», связь динамики религиозного и общесоциального развития здесь особенно тесная. Периоды усиления религиозного либерализма (или консерватизма) — это, как правило, периоды усиления либеральных или консервативных настроений в стране в целом.

Указанные выше рамки политической активности церквей — рамки, накладываемые постоянными характеристиками американского буржуазного общества. Но наряду с этими постоянными рамками есть еще и все время сдвигающиеся рамки, образуемые состоянием массового сознания. Религиозные и идеологические догмы постепенно размываются, и то, что когда-то было крайним радикализмом (например, отрицание наиболее архаичных христианских мифологем или, в сфере политической идеологии, отрицание неравенства белых и черных), постепенно становится убеждением большинства. Однако на каждый данный период времени существует своя граница, за которой начинается область религиозного и идеологически-политического радикализма и которая для данного периода также образует рамки разброса позиций и их допустимых колебаний.

2. Религиозный и политический либерализм в американ-

ских церквах в 60-е — начале 70-х годов. 60-е — начало 70-х годов — период постоянного роста религиозного и политического либерализма в американских церквах, прежде всего традиционно более либеральных элитарных и относительно элитарных белых протестантских церквах, группирующихся вокруг влиятельного Национального совета церквей Христа (а также не входящих в НСЦХ, но переживающих сходные процессы церквах унитариев-универсалистов и иудаистов-реформистов). В меньшей степени либеральная эволюция затронула ряд больших традиционно консервативных протестантских церквей, например южных баптистов, церкви, входящие в Национальную ассоциацию евангеликов. За этот период множество догм — и собственно религиозных, и «догм» буржуазной идеологии, казавшихся в 50-е — начале 60-х годов незыблемыми, множество вековых и даже тысячелетних норм традиционной морали, — оказались отринутыми. Либеральная эволюция белых протестантских церквей в этот период проявляется в следующих формах.

1) Развитие и распространение различных форм крайне либеральной теологии, прежде всего «теологии смерти Бога», постулирующей интеллектуальную невозможность для современного теолога употребления слова «Бог» — слова, утратившего смысл для современного человека [2].

2) Усиление экспериментирования в сфере культа, идущее в самых разных, но одинаково связанных с распадом формализованного, догматического культа направлениях — как в сторону «рационализации» культа, когда вместо Библии читается, например, отрывок из Камю, а проповедь превращается в лекцию или дискуссию, так и в сторону спонтанной эмоциональности — танцы в церкви, рок-литургия и т. д. (а в некоторых общинах и группах верующих — распространение ранее характерной лишь для «простонародных» пятидесятнических сект глоссолалии, разного рода «мистические» эксперименты).

3) Распространение этических учений, предельно «дедогматизирующих» мораль («ситуативная этика», отрицающая абсолютный характер какого бы то ни было морального запрета), и официальный пересмотр церквами множества положений традиционной морали, принявший наиболее «шокирующие» формы в сфере половой морали, где церкви отказываются от безусловного признания греховными добрачных и внебрачных половых связей, поддерживают легализацию абортов, официально поддерживают приобретшее с конца 60-х годов реальное политическое

значение «движение гомосексуалистов за равные права» и даже рукополагают в священство открытых гомосексуалистов и лесбиянок [3].

4) Переход «основных» протестантских церквей и иудаистов-реформистов к допуску женщин в духовенство (раньше это было специфической чертой ряда «простонародных» сект — пятидесятнических, адвентистов седьмого дня, Армии спасения) и начало движения за ликвидацию в культовых текстах слов мужского рода по отношению к богу [4].

5) Прекращение сегрегации черных в ряде церквей, где она сохранялась (ликвидация в Объединенной методистской церкви особой черной «Центральной юрисдикции», постепенная десегрегация даже в консервативной Южной баптистской конвенции), и демонстративные антидискриминационные меры вроде избрания на руководящие посты черных в церквах, где подавляющее большинство членов — белые [5].

6) Перенос центра тяжести в деятельности церквей с собственно религиозной сферы в сферу политики.

В сфере внешней политики первое место занимает борьба за мир во Вьетнаме, вызвавшая множество официальных церковных резолюций с призывами к миру [6]. Наряду с борьбой за мир во Вьетнаме и после установления мира церкви борются против различных милитаристских и агрессивных аспектов американской внешней политики, против поддержки диктаторских режимов и ЮАР, за усиление помощи развивающимся странам [7].

В сфере внутренней политики первое место, безусловно, занимает борьба за равноправие черных и других расовых меньшинств [8]. Другие направления внутриполитической активности — поддержка различных мер, связанных с перераспределением доходов в пользу беднейших слоев населения, борьба за отмену смертной казни, за поправку к конституции о равных правах женщин, против законов штатов, запрещающих аборты (в 1973 г. признанных неконституционными решением Верховного суда), за максимальное проведение в жизнь принципа отделения церкви от государства, в частности в поддержку решений Верховного суда в 1962—1963 гг. о запрещении общей молитвы в государственных школах, вызвавших бурю негодования консервативных элементов.

Либеральная политическая активность церквей носит скорее характер «давления» на государственные органы, нежели участие в избирательных кампаниях. Но один раз,

в 60-е годы, либеральные церкви бросили весь свой авторитет на весы избирательной кампании, активно выступив в 1964 г. против Б. Голдуотера.

Духовенство не только дает религиозную санкцию «левым» движениям 60-х—начала 70-х годов (прежде всего антивоенному и антирасистскому), но принимало непосредственное, активнейшее участие в демонстрациях, маршах протеста, даже в сжигании призывных карточек. По данным исследования Г. Кинли, в 1968 г. в Калифорнии среди духовенства Объединенной методистской церкви, Объединенной церкви Христа, Епископальной и Объединенной пресвитерианской посещало антивоенные митинги протеста соответственно 43, 43, 28, 25%, участвовало в антивоенных организациях 27, 34, 21, 15%, в антивоенных маршах протеста — 14, 16, 8, 7%, в актах гражданского неповиновения (с риском ареста) — 1, 10, 2, 2%. При этом, как отмечает Г. Кинли, по степени вовлечения в политику (на либеральном фронте) духовенство оказалось далеко впереди представителей любой другой профессиональной группы американского общества [9].

7) На основе все большего отмирания значения религиозной догмы и сближения церквей в их совместной общественной деятельности усиливаются экуменические тенденции. На уровне церквей это проявляется в деятельности организации «Консультации о церковном единстве», возникшей в 1961 г., когда была выдвинута идея слияния основных протестантских церквей в единую «суперцерковь», в экуменических «диалогах» протестантов, православных, католиков и иудаистов. На уровне отдельных верующих и групп верующих создаются разного рода официальные и неофициальные экуменические общины.

Все эти различные направления изменения церквей представляют собой аспекты единого движения, единой эволюции, и хотя в зависимости от особенностей религиозной традиции в разных церквах легче осуществляются те или иные аспекты [10], в целом те церкви, которые выступали за мир во Вьетнаме,— это, как правило, те же церкви, которые выступали за равные права женщин и допускали их в духовенство, и те представители духовенства, которые участвовали в антивоенных демонстрациях, чаще всего одновременно были сторонниками либерализации половой морали.

Общий климат поисков новых путей, характерный для церквей в 60-е—начале 70-х годов усугубляется и движениями вне белых протестантских церквей.

В 60-е годы II Ватиканский собор начинает процесс реформации в католицизме. В политическом отношении американский католицизм в целом повернул влево, многие представители низов католической иерархии принимают активное участие в антирасистском и антивоенном движениях. Позже станет очевидно, что либерализация католицизма, особенно в сфере морали, имеет жесткие границы и позиции либерально-протестантских церквей и католицизма по многим вопросам жестко противостоят друг другу. Но в 60-е годы бросаются в глаза не границы движения, не его половинчатость, а то, что оно началось.

В эти же годы резко усиливается политическая активность негритянских церквей, выдвинувших из рядов своего духовенства главных лидеров негритянского движения. Получают широкое распространение различные религиозные поиски среди негров, связанные со стремлением к освобождению в религиозной сфере от «духовного влияния белых» [11].

Наконец, в этот же период наблюдается настоящий бум восточных культов, прежде всего среди интеллигентской молодежи.

Таким образом, период 60-х—начало 70-х годов — период резких перемен в американской религиозной жизни в неортодоксальном направлении, период «бури и натиска» церковного либерализма.

Чем же объясняется эта бурная эволюция американских церквей?

Объяснение ее должно учитывать, очевидно, два момента.

Во-первых, общий процесс распада религиозных и идеологически-политических догм, процесс, идущий постоянно и определяющий общее направление эволюции, начинающийся не в 60-е и оканчивающийся не в 80-е годы и идущий «сверху», от культурной элиты, наиболее отчетливо видящей архаические элементы идеологии, и распространяющийся «вниз» — в менее образованные слои.

Во-вторых, обстоятельства, носящие по отношению к этому процессу внешний (и даже случайный) характер, но выступившие в роли катализаторов, ускоривших процесс и вынесших его на поверхность, преобразовавших медленные и незаметные сдвиги сознания в манифесты, демонстрации на улицах, экспериментаторство в самых различных религиозных и моральных сферах. Эти обстоятельства — вызвавшая всеобщее недовольство война во Вьетнаме и подъем движения расовых меньшинств за

равноправие. Негритянское движение и война «вытащили на улицу» интеллигентную молодежь, сменившую сомнения старшего поколения на иконоборчество. И они же «вытащили на улицу» образованное духовенство, болезненно ощущающее архаизм религии, неадекватность многих аспектов религиозного учения и культа современному интеллигентскому сознанию, стремящееся модернизировать религию и обрести новый смысл своей профессиональной деятельности в обличении социальных язв и персонификации общественной совести.

Война во Вьетнаме создает общий фон недовольства, а очень разные по своим причинам движения — а) либеральной культурной верхушки, в первых рядах которого идут два ее наименее включенных в экономическую жизнь и наиболее «идеалистических» отряда — молодежь и духовенство, и б) наиболее угнетенных и неполноправных слоев населения — накладываются друг на друга, вызывая своеобразный резонанс и вступая друг с другом в союз (в политическом отношении осуществляемый в рамках мощного в этот период левого крыла демократической партии). Для первых основное — это проблемы культуры и морали, их сочувствие угнетенным происходит не из того, что они сами угнетены, а из того, что они осознают несправедливость общества, господство в нем предрассудков и архаический характер его принципов. Для вторых основное — равноправие и материальное благополучие. В сфере культуры они могут оставаться крайними консерваторами, но эти проблемы для них — не самые насущные.

3. Внутренняя слабость церковного либерализма. В какой-то мере либеральные сдвиги затронули в 60-е — начале 70-х годов почти все американские церкви. Но затронули в очень разной мере. Наиболее далеко в либеральном отношении зашли лишь относительно немногие церкви (Объединенная методистская, Объединенная пресвитерианская, Объединенная церковь Христа, епископалы, квакеры, унитарии и др.) — церкви с громадным удельным весом образованных людей и профессиональной интеллигенции, но не охватывающие ни большинства американцев, ни даже большинства американских протестантов. Ведь есть еще 12 млн южных баптистов, 2,5 млн членов «церквей Христа», прихожане церквей Национальной ассоциации евангеликов и других консервативных и фундаменталистских церквей, пятидесятники. Однако голос консервативных церквей в обществе в этот период раздается, во всяком

случае, не так громко, как того можно было бы ожидать на основании их численности.

Причин этому несколько. Прежде всего те причины, которые крайне усилили церковный либерализм, ослабили и заставили молчать консерваторов. Они оказались деморализованными непопулярной и неудачной войной и внутренними бурями. И прежде всего по этой причине в 60-е — начале 70-х годов сложилось четко зафиксированная социологическими исследованиями ситуация активности либерального и пассивности консервативного духовенства[12]. В этот период основным предметом нападок религиозных консерваторов на либералов стала чрезмерная вовлеченность в политику при забвении основной задачи церкви — спасать души. (В конце 70-х — начале 80-х годов, когда возросла политическая активность консерваторов, тот же самый лозунг взяли на вооружение либералы, а лидер правых церковников Дж. Фолуэлл шутя говорил, что скупает за большие деньги копии текста произнесенной им в 1965 г. проповеди против вмешательства церквей в политику[13].)

Но есть еще и глубокие и постоянные причины, способствующие тому, что религиозный консерватизм всегда в какой-то мере «недопредставлен» на поверхности американской общественной, религиозной, культурной и политической жизни. Образованные члены либеральных церквей представлены в социальной элите американского общества гораздо значительнее своего удельного веса среди всего населения США. Поэтому влияние этих церквей, естественно, выходит за рамки собственных организаций. Так называемая большая пресса сама во многом носит элитарный характер (простые рабочие и фермеры часто обходятся местной прессой и телевизором) и контролируется людьми, придерживающимися либеральных взглядов[14]. Кроме того, просто в силу имманентного американской прессе стремления к сенсационности она акцентирует внимание или на либеральных церквах, где все время совершаются какие-то перемены, происходят яркие события, или на разных причудливых сектах, а не на консервативных церквах, в которых «все по-старому».

Таким образом, существует довольно значительное несоответствие между влиянием либеральных церквей и численной массой их верующих. Существует также и разрыв внутри этих церквей между либеральной верхушкой духовенства и массой верующих.

Связь между позицией этих церквей и их социальным составом очевидна. Эволюция либеральных церквей в 60-е — 70-е годы отражает социально-психологические и мировоззренческие сдвиги, совершающиеся в сознании американской интеллигенции. Но это отнюдь не пассивное отражение. Церкви в громадной степени идут «впереди» этих сдвигов. Основной движущей силой эволюции церквей является образованное протестантское духовенство, которое значительно острее, чем миряне, ощущает архаические элементы религии и значительно более «идеалистично». Поэтому либеральные (и в религиозном, и в политическом планах) тенденции в относительно элитарных церквах в 60—70-е годы направлены прежде всего сверху вниз, из элиты духовенства, при постоянном сопротивлении значительно более консервативных мирян.

Наиболее либеральную позицию занимает элитарная группа духовенства, наиболее близкая к идеалистической интеллигентской молодежи и наиболее далекая от массы мирян,— преподаватели семинарий [15]. Рядовой пастор зачастую оказывается под давлением двух действующих в разных направлениях сил — церковного начальства (зависящего от настроений мирян меньше, чем он), требующего от него большего либерального активизма, и своей конгрегации, требующей более консервативной позиции [16].

Духовенство совершенно сознательно идет против «предрассудков» своей паствы, видя в этом свой долг, свою «профетическую миссию». Однако, хотя разрыв между позициями духовенства и мирян достигает в 60-е годы громадных размеров [17], позиции либерального духовенства значительно устойчивее, чем это может показаться на первый взгляд, и это во многом объясняет его смелость.

Мирянам по многим причинам трудно идти против духовенства. Во-первых, психологически трудно идти против мнения профессионалов-теологов, против своих собственных «пастырей», причем честно выполняющих свою работу [18]. Ведь мирянин признает, что пастор должен его поучать, будить его совесть, обличать грехи — и его личные, и нации [19]. Во-вторых, занятый своими делами мирянин не может уделять столько же сил оппозиции деятельности духовенства, сколько духовенство — своей основной деятельности. Наконец, в-третьих, духовенство, пользуясь в разных церквах разными правами, везде имеет минимум половину мест в руководящих церковных органах. Поэтому, хотя либеральные церкви и переживают в 60-е — 70-е годы ряд битв, а оппозиции консервативных мирян в ряде

случаев удавалось провалить наиболее радикальные проекты,— как голос консервативных церквей заглушен в обществе в целом, так голос консервативных сил заглушен в либеральных церквах [20].

Все это дает либеральному духовенству определенную «свободу рук». До поры до времени оно может игнорировать позиции мирян без особых последствий для себя. Но — только до поры до времени, и в определенных рамках. Рано или поздно противоречие между внешней мощью либеральных сил в церквах и узостью их социальной базы начинает проявляться прежде всего в финансовых затруднениях, которые в 60-е — начале 70-х годов переживают все крупные либеральные церкви [21], и во все усиливающемся уходе из них мирян.

Но слабость церковного либерализма — не только в противоречии между его влиянием и численной мощью консервативных сил, но и во внутренней слабости и противоречивости его позиции.

Верхушка либеральных церквей, идя от провозглашения либеральной религиозно-моральной позиции к борьбе за ее воплощение в жизнь, все более подменяет свою профессиональную деятельность деятельностью непрофессиональной. Она все меньше занимается религиозной пропагандой и все больше — социально-политической деятельностью.

Это прослеживается как на уровне церквей, среди которых на первых местах по миссионерской активности не методисты или епископалы, а консервативные южные баптисты, адвентисты седьмого дня, «церкви Христа» и Ассамблеи Бога [22], так и на уровне отдельных представителей духовенства, среди которых либералы, «модернисты», тратят больше, чем традиционалисты, времени на общественную деятельность, а традиционалисты — больше, чем «модернисты», на советы прихожанам в чисто религиозной сфере [23].

Однако для социально-политической деятельности есть значительно более адекватные организационные формы, чем церкви. Поэтому тот, кто, восприняв проповедь либеральных церковников, с головой уходит в либерально-реформаторскую активность, часто становится не более, а менее верным и активным членом церкви.

К тем же следствиям ведет и дедогматизация, происходящая в чисто религиозной сфере. Последовательно борясь с догматизмом, либеральные церковники разрушают то, что составляет глубинную основу существования церквей.

Наиболее либеральные церкви — это церкви, члены которых практически не верят в бога, в сознании членов которых от христианских мифологем уже мало что осталось [24]. Либеральное духовенство не очень-то волнует это, по понятиям «доброго старого времени», критическое положение своих церквей. Для многих его представителей бог также «умер», для него важнее этическая (и политическая) позиция своей паствы. Но как бы ни соответствовала позиция либеральной части паствы позиции либеральных пастырей и как бы ни было престижным в США членство в церквах, все-таки основу пребывания в церкви составляет вера в бога, и, провозглашая «смерть бога», трудно ожидать повышения институциональной религиозности. Узкая социальная база церковного либерализма имеет тенденцию «саморазрушаться». Принятие тезисов церковного либерализма не способствует его укреплению — принявшие эти тезисы уходят из церквей — просто в светскую жизнь или в экзотические восточные культы.

Поэтому, чем более заметным и последовательным становится церковный либерализм, тем больше начинают уходить из либеральных церквей — и консервативные миряне, которые не в силах изменить позиции церквей, но и не желают слушать о смерти Бога, и либеральная и радикальная молодежь.

В 50-е годы кривые религиозной статистики идут вверх, но с 60-х годов все они из года в год практически безостановочно идут вниз. Так, процент членов церквей с 1965 по 1979 г. упал с 73 до 68%; процент лиц, посетивших церковь за среднюю неделю года, упал с 49% в 1959 г. до 40% в 1970 г. (затем стабилизировавшись на этом уровне); процент тех, кто считает, что религия «играет очень важную роль» в их личной жизни, упал с 70% в 1965 г. до 50% в 1978 г.; процент молящихся более чем раз в день, стабильно державшийся на уровне 38% с 1952 по 1965 г., к 1978 г. упал до 27%. С наибольшей стремительностью падение религиозности идет в этот период среди молодежи. Так, удельный вес верящих в способность религии дать ответ на все современные проблемы с 1957 по 1974 г. упал с 81 до 62%, но среди лиц моложе 30 лет — с 84 до 55%. Процент посещающих церковь раз в неделю с 1958 по 1979 г. среди лиц моложе 30 лет упал с 48 до 29% (а в населении в целом — с 49 до 40%) [25]. Но падение это затрагивает не все церкви. Наибольший урон понесли церкви либерально-протестантские.

Так, Объединенная пресвитерианская церковь в 1960 г.

насчитывала 3 259 тыс. человек, в 1976 г. — 2 607 тыс., Объединенная церковь Христа в 1965 г.— 2 070 тыс., в 1976 г.—1801 тыс., Объединенная методистская в 1970 г. — 10 671 тыс., в 1976 г. — 9 861 тыс., Епископальная в 1966 г. — 3 429 тыс., в 1976 г. — 2 882 тыс. человек. Серьезный кризис после либеральных реформ II Ватиканского собора переносит и католицизм. Наоборот, консервативные церкви растут. Южные баптисты, например, в 1960 г. насчитывали 9 731 тыс., в 1976 г.— 12 917 тыс. членов[26]. Растут также восточные культы и процент лиц, не имеющих «предпочитаемой религии» вообще. В 1967 г. таких было всего 2%, в 1979 г.— уже 8%. При этом среди лиц 21—24 лет — 14%, окончивших колледж — 11%.

4. Начало религиозно-консервативной реакции. Президентские выборы 1976 г. и победа Картера. Консервативное недовольство процессами, происходящими в сферах культуры и религии, как это ни странно, легче выразить не в этих сферах, а в сфере политики.

В сфере культуры и религии принцип «один человек — один голос» не действует. Интеллектуальный и культурный уровень лидеров религиозной ортодоксии неизмеримо ниже уровня столпов либеральной теологии, и у первых нет никаких средств ни лишить культурную и религиозную элиту ее статуса, ни самим «пробраться» в нее. Лидеры религиозных консерваторов — люди, чувствующие себя глубоко ущемленными молчанием или ироническими комментариями «большой прессы». Но в сфере политики, на выборах, где один человек — это один голос, консервативно-религиозная масса — это уже сила и проповедник-ортодокс, который не может заставить элиту себя уважать, может заставить себя бояться.

Религиозные консерваторы — это громадная масса американцев, в основном относительно некультурных и небогатых. В 1976 г. только 13% американцев считали Библию творением людей и 38% считали, что Библия — слово Божье, где истинно каждое слово (45% считали, что Библия — боговдохновенная книга, где, однако, не все буквально истинно). Среди окончивших лишь начальную школу в буквальную истинность Библии верит 60%, среди наиболее бедной группы населения — 53%, среди рабочих — 43%, на Юге — 49%. Верящие в буквальную истинность Библии составляют большинство негров (55%), но и среди белых их очень много — 35%[27].

Наиболее активную часть ортодоксов, верящих в буквальную истинность Библии, составляют так называемые

евангелики. В опросах общественного мнения евангелики определяются как лица, ответившие «да»на все три следующих вопроса: 1) был ли в Вашей жизни поворотный пункт, когда Вы решили посвятить себя Христу (так называемое «второе рождение»[28])? 2) Побуждали ли Вы когда-либо других «поверить в Христа и принять его как своего спасителя»? 3) Считаете ли Вы, что в Библии истинно каждое слово? В населении в целом их — 19%, среди женщин — 22%, окончивших только начальную школу — 30%, южан — 33%, старше 50 лет — 22%, рабочих — 21%, живущих в населенных пунктах с населением менее 2500 чел. — 26% [29]. Это — колоссальный политический потенциал.

Однако мобилизовать этот потенциал — дело очень не простое. Многие религиозные консерваторы вообще не голосуют, ощущая свою отчужденность от общества, которое все равно не исправишь,[30] а многие (черные, большинство организованных белых рабочих) голосуют в силу своих правовых и экономических интересов за религиозных либералов, левых демократов. Социально-экономические взгляды евангеликов, обусловленные их социальным положением, нельзя однозначно назвать «правыми». Так, 54% евангеликов считают, что путь к решению социальных проблем — государственные социальные программы. Среди неевангеликов так считают 52%. 20% евангеликов считают себя «левее центра» (во всем населении — 22%). «Правые» взгляды у евангеликов — в неэкономических сферах, там, где речь идет об общих идеологических принципах. Так, евангелики (78%) скорее, чем неевангелики (68%), за увеличение военного бюджета. Этот вопрос рассматривается как вопрос принципа — уступит ли христианская Америка «силам зла»? И очень резко различие евангеликов и неевангеликов проявляется в вопросах морального и религиозного законодательств. Так, за полный запрет абортов — 41% евангеликов и 29% неевангеликов, за молитвы в государственных школах — 81 и 54%, за разрешение гомосексуалистам преподавать в школах — 15 и 31%[31]. Таким образом, пока на переднем плане вопросы социально-экономического порядка, религиозный консерватизм не находит политического выражения, а религиозный и моральный консерватор идет за религиозным либералом. Лишь выдвинув на первый план не экономические вопросы, привлекши внимание религиозно-консервативной массы к моральной и культурной пропасти, отделяющей ее от либеральных интеллигентов, можно сделать религиозный консерватизм политически активным и значимым.

В 60-е — начале 70-х годов либеральные интеллигенты сами сделали максимум возможного, чтобы привлечь внимание к пропасти, отделяющей их от широких масс народа США. Сжигание призывных карточек, «либеральное» отношение к наркотикам, радикальный и демонстративный пересмотр всех норм половой морали — все это было уже «слишком».

И как только прекращается (во многом под давлением либерального антивоенного движения) война во Вьетнаме и спадает накал негритянского движения, добившегося (опять-таки с помощью своих белых либеральных союзников) определенных сдвигов в положении черных, все более начинает ощущаться изменение духовного климата. Американцы устали от бунтов и дорогостоящих реформ, требующих все больших налогов, инфляции, связываемой с безудержным ростом расходов государства. Они устали от ниспровержения устоев, от хиппи и сексуальной революции. Даже в интеллектуальных кругах намечается отход от крайностей либерализма 60-х годов, возвращение к «забытым истинам» американской буржуазной идеологии и критика специфических либеральных мифов и предрассудков.

И на этом общем фоне недовольство религиозных и моральных консерваторов и религиозно-моральный аспект консервативного недовольства в целом сыграли на президентских выборах 1976 г. очень большую роль.

Хотя религиозно-культурная реакция должна бы была по логике вещей способствовать победе консервативных республиканцев и хотя Р. Никсон, почувствовавший открывающиеся перед его партией возможности, выдвинул формулу «молчаливого большинства», Уотергейт резко ограничил возможности республиканцев в 1976 г. Но демократам еще и повезло тем, что у них появился неожиданный, но обладающий очень соответствующим господствующему настроению «имиджем» кандидат.

«Имидж» Д. Картера («Джимми, как бишь его» называли его в шутку, указывая на его абсолютную неизвестность) — это «имидж» провинциала, человека из народа, противостоящего (политически и психологически) «разложившемуся» истеблишменту и коррумпированному Вашингтону и олицетворяющего «здоровые силы» народа — честного, добродетельного и глубоко религиозного. Почувствовав роль религиозности Картера, его соперники в кампании 1976 г. также стали подчеркивать свою религиозность [32], но Картера здесь никто «переплюнуть» не мог.

Прежде всего Картер не из какой-нибудь элитарной либеральной церкви, а из консервативной и демократической по социальному составу Южной баптистской конвенции. Он, «дважды рожденный», занимался миссионерством, дьякон, преподаватель воскресной школы, молится чуть ли не двадцать раз на день[33]. Его сестра, Рут Картер Стейплтон,— проповедница и целительница, исцеляющая возложением рук и молитвой. Он сам говорил, что видит в своей политической деятельности религиозную миссию, как бы продолжение своей миссионерской деятельности новыми средствами[34].

После Никсона, принесшего стране кошмар Уотергейта, и безликого Форда появление Картера воспринималось как дуновение свежего воздуха. Сам лексикон Картера был необычен. Его речь пестрила словами «милосердие», «любовь», «сострадание» и т. п., от которых уже отвыкли[35].

Эта яркая и несколько «старомодная» религиозность очень импонировала в 1976 г. даже относительно либеральным, но уставшим от бурь 60-х годов элементам, тем более что в «имидже» Картера консервативная мораль и религиозность сочетались с подчеркнутой интеллигентностью и безоговорочной поддержкой равноправия черных.

Опросы общественного мнения говорят о том, что американцы не считали Картера более подготовленным к посту президента, чем Форд. Лишь 11% указали в числе наиболее характерных качеств Картера «знание проблем, стоящих перед государством». В отношении Форда такую характеристику указали 22%. Зато характеристику «яркий» в отношении Картера выбрали 36% (в отношении Форда — 29%), «колоритный, интересный» — 32% (у Форда — 18%). 14% голосовавших за Картера указали основным мотивом выбора «просто нравится» (из голосовавших за Форда — таких 12%), и 1% указал основным мотивом религиозность (среди голосовавших за Форда таких нет). Таким образом, Картер «бил» Форда не программой, не какими-то конкретными политическими планами, а своим «имиджем» («просто нравится»), важнейшим элементом которого была его религиозность.

Религиозный фактор отчетливо виден и в том, какие группы населения привлек Картер. Его консервативная южнобаптистская набожность отпугнула некоторых католиков. Хотя средний процент католиков, голосующих за демократов в период после 1960 г., — 61%, за Картера голосовало всего 57%. Зато, если за этот же период средний процент голосующих за демократов протестантов — 39,5%,

за Картера голосовало 46%, причем самым важным фактором в победе Картера оказалась поддержка, которую он получил на Юге[36]. Ему (и демократам в целом) удалось остановить (как стало потом ясно — лишь временно) процесс, первые признаки которого наметились уже в 40-е годы, — отход от контролируемой либеральным крылом демократической партии консервативных белых южан. Они отвернулись в 1972 г. от «северного либерала» Макговерна, но в 1976 г. проголосовали за Картера — за «своего», «дважды рожденного», южного баптиста. При этом многие консервативные проповедники активно агитировали за Картера, связывая его избрание с надеждами на «моральное оздоровление» общества, возвращение к вере «доброго старого времени» и усиление своей собственной роли. Оправдались ли их надежды?

5. Президентство Картера. Разочарование в нем религиозно-консервативных сил. Избрание в президенты именно Картера было во многом следствием глубоких социально-психологических причин, в том числе и тяготения к воплощаемой им религиозности и морали «доброго старого времени», которые, как вроде бы «доказывал» Картер, могут сочетаться с современностью и успехом. Но избрание Картера в какой-то мере и закрепляет возникшую тенденцию. В 1978 г. среди редакторов религиозных журналов был проведен опрос, показавший, что, по их мнению, Картер — третье по значению лицо в американской религиозной жизни (после знаменитого проповедника Билла Грэхэма и необычайно плодовитого теолога-журналиста Мартина Марти)[37]. Президент «вводит религиозность в моду», и в 1976 г. все кривые религиозной статистики, прежде всего среди протестантов, поползли вверх[38].

Однако, это повышение институциональной религиозности было небольшим и недолговечным. В сфере общественной морали также никаких драматических изменений не произошло. Очевидно, ностальгия по традиционным ценностям в это время ощущалась, но никакого четкого статистического выражения моральной реакции в это время обнаружить нельзя. Напротив, по основным для ортодоксальных протестантов вопросам общественное мнение и при Картере эволюционирует в нежелательном для них направлении. Так, поправку о равных правах женщин, ненавистную консерваторам, видящим в ней подрыв семьи, в 1976 г. поддерживали 57% (24% — против, 19% не знают о ней), а в 1981 г. — 63% (32% — против, 5% — не знают)[39]. Не растет за картеровский период, судя по данным

опросов, и оппозиция абортам и «равным правам гомосексуалистов». Таким образом, «моральное разложение» продолжается [40].

Либеральный и независимый Верховный суд, ненавистный ортодоксам за его решения о школьных молитвах в 1963 г. и о неконституционности запрещающих аборты законов штатов в 1973 г., в 1980 г. как бы специально для раздражения уже перешедшей в активное наступление религиозной правой признал неконституционным решение законодательного собрания Кентукки вывесить в школах таблицы с 10 заповедями.

Лидерам ортодоксов нужно было массированное политическое наступление, чтобы им стала уделять внимание (отнюдь не сочувственное) «большая пресса».

Разумеется, Картер и не мог бы здесь многого сделать. Но он не сделал и то, что мог.

Картер — очень неоднозначная фигура, сочетавшая религиозно-моральный консерватизм с либеральной позицией по многим вопросам. Он окружил себя не «дважды рожденными» консервативными протестантами, а лицами «подозрительными» в религиозном отношении. И при всем своем консервативном морализме он был противником какого-либо сдерживающего консервативно-морального законодательства — он был против принятия поправок к конституции, отменяющих решения Верховного суда от 1963 и 1973 гг., за поправку о равных правах женщин и даже за «равные права гомосексуалистов». Все это было довольно четко высказано им еще в ходе избирательной кампании, но тогда все внимание протестантских ортодоксов сосредоточивалось на его консервативной морали и религиозности. Либеральные позиции Картера не столько отпугивали ортодоксов, сколько не отпугивали либералов, и Картеру удалось сплотить вокруг себя самые разнородные силы, понравиться и тем и другим. Но 1976 г.— лишь самое начало активизации протестантских ортодоксов. Тогда они просто голосовали за «имидж», за «дважды рожденного». Но затем они стали ждать соответствующих «имиджу» дел. А дел не было.

Очень многое возмущало ортодоксов в политике Картера — и усилившееся при нем проникновение либеральных принципов в государственную систему школьного воспитания и образования, и его упорное нежелание дать налоговые льготы семьям, отправляющим детей в частные (церковные) школы, и его поддержка исключительно благоприятной (и как многие считали — сомнительно консти-

туционной), принятой конгрессом в 1978 г. процедуры ратификации штатами поправки о равных правах женщин. Но особенно возмутило и послужило одним из толчков, побудивших их к организации и выступлению, решение налогового управления в 1978 г. отменить налоговые льготы для фактически сегрегированных частных школ (для «принципиально», формально сегрегированных они отменены с 1970 г.). Многочисленные частные школы, создаваемые консервативными протестантскими церквами для того, чтобы «уберечь» детей от «аморального» влияния государственных школ и заодно от достигавшегося в них принудительным порядком (перевозкой детей из других районов) «расового баланса», равно как и многочисленные «библейские колледжи», готовящие фундаменталистских проповедников,— однородно «белые», фактически сегрегированные [41]. Поэтому это решение было воспринято очень эмоционально — как попытка вашингтонских «бюрократов-либералов» все-таки добраться и до тех детей, которых родители смогли оградить от вредных влияний государственных школ, и навязать им свое безбожие и заодно ударить по центрам подготовки проповеднических кадров.

Естественно, что к этим специфическим для протестантских ортодоксов причинам недовольства Картером следует прибавить и более общие причины — ухудшившееся экономическое положение и внешнеполитические неудачи.

Окрыленные демонстрацией своей силы в 1976 г., но ничего не добившиеся и разочарованные в Картере, лидеры протестантских ортодоксов объявили его предателем, а его «второе рождение» и «народность» — в высшей степени сомнительными [42]. Один из них, Джеймс Робисон, так выразил их чувства: «Те, кто поставил Джимми, Джимми и скинут» [43]. В 1978 г. религиозная правая приступает к созданию организаций, которые должны совершенно по-новому — целеустремленно и в широких масштабах — осуществить политическое наступление.

Старые лидеры американской протестантской правой, люди типа Билла Джеймса Харджиса и Карла Макинтайра, отжили свой век. Кроме того, «традиционная» протестантская правая, существовавшая и в 50-е, и в 60-е годы, но не имевшая больших успехов, была в сознании широкой массы американцев чем-то привычным и несколько даже шутовским [44]. Для успешного политического действия должны были быть отброшенными и такие «неэффективные» в современных условиях черты идеологии традиционной протестантской правой, как явный расизм и антикато-

лицизм. Одним словом, нужны были новые лидеры с новыми идеями.

6. Телепроповедники — новые лидеры религиозной правой. Парадоксальным моментом в религиозно-политической жизни 70-х годов является то, что в роли лидеров религиозной реакции выступили люди, связанные с очень современным средством массовой информации — телевидением.

Обслуживающая рекламодателей компания Арбитрон — Нильсон, изучающая аудиторию различных телепрограмм, дает данные о десяти наиболее популярных религиозных программах на февраль 1980 г. Вот список этих телепрограмм в порядке убывания размеров аудитории: 1) «Орел Робертс и вы» (Орел Робертс — ранее пятидесятнический целитель, сейчас несколько респектабелизировавшийся и перешедший в методизм); 2) «Рекс Хамберд» (Хамберд — евангелик, не принадлежащий ни к какой церкви); 3) «Час власти» — программа Р. Шуллера, священника либеральной Реформированной церкви, но выступающего не от имени своей церкви, а как частное лицо; 4) «Джимми Сваггарт, евангелист» (Сваггарт — пятидесятник, служитель Ассамблей Бога); 5) «День открытия» — старая и «серьезная» программа преподавания Библии; 6) «Евангельский час доброго старого времени» Джерри Фолуэлла, южного баптиста, считающего, впрочем, что эта очень консервативная церковь для него слишком либеральна, и не поддерживающего с ней связей; 7) «Праздник Евангельской песни»; 8) «Давид и Голиаф» — программа для детей либеральной Лютеранской церкви Америки; 9) «Клуб ПТЛ» пятидесятника Джими Беккера (PTL — аббревиатура слов Praise the Lord — «Восхвалим Господа»); 10) «Прозрение» — драматическое шоу католического монашеского ордена паулистов[45]. Мы видим, во-первых, колоссальное преобладание ортодоксальных протестантских проповедников при особой роли пятидесятников, во-вторых, преобладание передач, организованных не церквами, а частными лицами на свой страх и риск. Религиозное телевидение как бы «захвачено» группой предприимчивых проповедников ортодоксально-протестантского толка. Как это получилось?

Это возникло не сразу. Вначале, на заре телевидения, религиозные передачи в основном велись в так называемое «свободное время» — время, безвозмездно выделяемое телекомпаниями на общественные нужды. И в этот период в эфире господствуют элитарные либеральные, «респек-

табельные» церкви. Но эти времена давно прошли. «Свободное время» сократилось, и коммерческое время практически полностью перешло в руки ортодоксально-протестантских проповедников. Для объяснения этого факта надо учитывать, во-первых, особенности самого телевидения как средства массовой коммуникации, во-вторых, особенности идеологии и психологии устремившихся на телевидение проповедников.

В среде американской интеллигенции до сих пор существует предубеждение против телевидения, как средства, не позволяющего передавать информацию, требующую для своего усвоения напряженной работы мысли. Скорее всего, это предубеждение ложное. Но тем не менее очевидно, что минимальное интеллектуальное усилие, необходимое для того, чтобы смотреть в «голубой ящик», меньше, чем минимальное усилие, необходимое для чтения даже самых «легких» газет, журналов, брошюр. Аудитория самой массовой газеты все же ограниченнее аудитории телевидения — самого демократического средства массовой информации. Наиболее темные и отсталые слои вообще ничего не читают, но смотрят телевизор. Поэтому телевидение больше, чем пресса, ориентировано на культурно отсталые слои.

Телеаудитория проповедников очень специфична. С 1970 по 1976 г. число лиц, смотревших за неделю какую-либо религиозную телепрограмму, увеличилось с 9,8 млн. до 22,8 млн. (Дальше рост прекратился). Кто же эти люди? Прежде всего среди них громадное преобладание южан. Лишь у относительно «респектабельного» проповедника Р. Шуллера аудитория на Среднем Западе больше, чем на Юге. У Фолуэлла — 44,1% аудитории на Юге, 26,9% — на Среднем Западе, 15,2% — на Западе и 12,9% — на Востоке. В крупные города, вроде Нью-Йорка и Вашингтона, он едва проник. У всех религиозных телепрограмм от $^{2}/_{3}$ до $^{3}/_{4}$ аудитории — лица старше 50 лет и от 60 до 73% — женщины. Как мы видим, социальный состав телеаудитории практически совпадает с социальным составом евангеликов. (При этом очень большое число среди них — люди больные, прикованные к дому, которым трудно посещать церковь[46].) Очевидно, это и есть тип людей, которых можно сделать постоянными слушателями религиозной телепрограммы, имеющей коммерческий успех.

Либеральные церковники вообще пассивны в отношении религиозной пропаганды. Их идеология слишком «размыта», адогматична. Кроме того, у них есть определенный

элитарный снобизм — вполне уживающееся со стремлением помочь бедным и некультурным людям нежелание быть с ними в одной церкви. Наоборот, идеология проповедников-евангеликов четкая и простая. Спасен лишь тот, кто «принял Иисуса Христа как своего спасителя», и высшая задача — сделать так, чтобы «приняли Иисуса Христа» максимальное число людей. Вот как определяет свою задачу Джерри Фолуэлл: «Проповедовать Евангелие любому, кому это возможно, в любое время, когда это возможно, и любыми средствами, какими это возможно»[47]. Устремление ортодоксально-протестантских проповедников к телевидению естественно вытекает из их идеологии; у них не может быть опасений, что телепроповедь будет профанацией сложных и глубоких идей — их идеи просты и не требуют для усвоения больших усилий.

Но есть еще один важный момент, объясняющий, почему на телевидении не только практически не представлены либеральные церкви, но и ортодоксальные церкви представлены лицами, выступающими от собственного имени и не занимающими видного положения в церковных иерархиях. Дело в том, что телепроповедничество — предприятие, могущее быть коммерчески очень выгодным, но одновременно весьма рискованное. Телепроповедник платит очень большие деньги за телевизионное время и организацию телепередач. Откуда он берет эти деньги?

Первая задача телепроповедника — это увеличение телеаудитории. (Это и непосредственно коммерческая, и идеологическая задача, для достижения которой все средства хороши.) Телепроповедничество предельно развивает изначально характерную для США (и естественно возникающую в условиях религиозного плюрализма и конкуренции церквей) театрализацию проповеди. Телепроповедник должен заставить зрителя не переключать программу. Поэтому религиозные телепередачи включают в себя и элементы шоу, и песни, и обязательное «щекотание нервов» — рассказы об умирающих от голода в Африке, о детской проституции, о наркоманах, гангстерах и т. д.[48] Но сама по себе большая телеаудитория — это еще далеко не все. Из телеаудитории надо как-то «выкачать» деньги.

Финансовая мощь телепроповедников построена на использовании двух современных технических средств. Первое, естественно, само телевидение, второе — компьютер. Проповедники получают массу писем самого разного содержания — с просьбой помолиться, испрашивающие духовного совета и т. д. Орел Робертс, например, в середине

70-х годов получал за год 6 млн. писем. Ответить сами на них они, разумеется, не могут. Не может это даже большой штат помощников. Ответы на письма из готовых словесных блоков составляет компьютер. При этом вся личная информация, содержащаяся в письме, вводится в электронную память и, если переписка продолжается, вводится в письма, отправляемые проповедником. Переписка становится все «интимнее». У человека, которому часто невдомек, что проповедник и не подозревает о его существовании, появляется «друг», «духовник». Проповедник постоянно обращается к аудитории с просьбами о пожертвованиях, предложением купить какие-нибудь религиозные предметы — значки, книги и т. п. Если вы откликнулись, вы попадаете «на крючок», и дальше письма будут идти уже лично к вам с благодарностью и новыми просьбами. Естественно, что никакой «респектабельный» религиозный деятель не способен ни на «неприличную» театрализацию проповеди, ни на постоянное «выклянчивание» денег; но «респектабельный» религиозный деятель и не способен создать массовую телеаудиторию, связанную с ним потоком писем и платящую дёньги.

Телепроповедники — люди, приобретшие значительный опыт обращения с аудиторией, достаточно «гладкие», не отпугивающие зрителей «крайностями», хотя и достаточно «яркие». Все это — качества, которые могут быть использованы в политической деятельности. Но дело не только в этом.

Информация, хранящаяся в компьютерах проповедников, — это громадный политический капитал. Ведь это данные о настроениях сотен тысяч и даже миллионов американцев с точным указанием адресов. И если проповедник не имеет права прямо призывать с телеэкрана голосовать за того или иного кандидата или вообще к каким-либо политическим акциям [49], то он может составить письмо и отправить его именно тем, кто скорее всего на него среагирует. И в 1978—1979 гг. группа телепроповедников — Дж. Фолуэлл, Дж. Робисон, П. Робертсон — решает выйти в политику, создав собственные организации, и использовать свой накопившийся политический потенциал.

Телепроповедники — люди в какой-то мере озлобленные и мучимые «комплексом неполноценности». Делая, с их точки зрения, важнейшее и величайшее дело спасения душ, имея миллионы слушателей и миллионы долларов, они тем не менее «плебеи», над которыми иронизируют журналисты, к кому с высокомерием относятся церковные лиде-

ры[50]. Они чувствуют, что, хотя есть миллионы «морально здоровых», «настоящих» американцев, время работает против них — силы «морального разложения» подтачивают все и вся. Единственный для них путь — это обратиться прямо, лично, минуя прессу, к «простым честным американцам» и мобилизовать их не в поддержку какого-либо кандидата или даже партии (кандидаты и партии могут оказаться «предателями»), а в поддержку конкретных законодательных мер, ставящих плотину на пути морального распада.

7. **Наступление религиозной правой.** Новые организации религиозной правой — результат деятельности не только телепроповедников, пусть опытных в обращении с массами, но все же новичков в политике. В их создании и в выработке стратегии принимают участие и профессиональные политики — крайне правые республиканцы, увидевшие в обращении ортодоксально-протестантских проповедников к политике открывавшийся перед ними шанс. Даже инициатива создания этих организаций исходила от них, а не от самих проповедников[51]. При этом формальная беспартийность протестантских правых (Фоуэлл говорил про себя: «Я не демократ. Я не республиканец. Я просто шумный баптист»[52]) как раз была на руку правым республиканцам — ведь лучше, когда агитируют за «истинных христиан» и людей высокой морали и лишь «получается так», что все истинные христиане — республиканцы, чем когда просто агитируют за республиканцев.

Обращение правореспубликанских политиков, выступающих за ограничение государственного вмешательства в экономику и государственных расходов, к религии было так же естественно, как устремление в политику религиозных консерваторов. Правым республиканцам трудно выйти к народу с программой сокращения пособий по безработице и государственной помощи бедным. Поскольку речь идет об экономической политике, они не могут найти общего языка не только с «низами» рабочего класса, но и с организованными рабочими, которых несколько меньше пугает безработица и несколько больше — инфляция. Но они могут апеллировать к религиозному и культурному консерватизму широких народных масс, выступая в роли защитников религии, семьи, морали, патриотизма. Они могут апеллировать к их антиинтеллектуализму и антиэлитаризму, обращая их против либеральной верхушки в целом[53] и против верхушки различных массовых организаций, изображая ее оторвавшейся от своей массовой

базы и переставшей считаться с ней, верующих — против лидеров церкви, черных — против «негритянского истеблишмента», рабочих — против лидеров профсоюзов[54].

Союзу либеральной культурной верхушки (либеральной прежде всего потому, что она культурная, и либеральной прежде всего в сфере культуры) и борющихся за свои права представителей наиболее угнетенных слоев (одновременно — консервативных в сфере морали и культуры) правые республиканцы пытаются противопоставить противоположную формулу. Их стратегия строится на объединении двух довольно разнородных сил — экономического и политического консерватизма, стремящегося прежде всего к сокращению налогов, ослаблению государственного регулирования и соответственно сокращению федеральных расходов и характерного прежде всего для представителей бизнеса (хотя и распространяющегося в это время в связи с ростом налогов и инфляцией среди относительно широких слоев), и культурного и религиозного консерватизма значительного слоя рядовых американцев.

Еще один, дополнительный фактор способствует укреплению роли религиозной правой в праворреспубликанской стратегии и выдвижению правыми на первый план лозунгов культурного консерватизма. Это — позиция католической церкви (подробнее о ней см. главу II). В 60-е годы католицизм сделал шаг «влево» в политической сфере. По таким вопросам, как права расовых меньшинств, борьба за мир во Вьетнаме, и вообще по основным политическим вопросам католическая иерархия выступала (и выступает) в едином фронте с либерально-протестантскими церквами. Но в сфере собственно религиозной и моральной доктрины либеральные сдвиги в 60-е годы были весьма незначительны, и очень скоро в политической деятельности католической церкви на первый план выступает защита традиционных моральных норм, прежде всего в сфере половой морали. Одной из важнейших политических задач церкви становится запрещение абортов, особенно после решения Верховного суда в 1973 г. В 1975 г. Национальная конференция католических епископов обязует все католические организации принять участие в борьбе за запрещение абортов[55]. Разрыв между либеральным протестантизмом и католицизмом (и между либералами-протестантами и либералами-католиками) становится все более заметен, и чем более вопросы морали и культуры выходят на первый план, тем менее единым оказывается либеральный лагерь и тем больше правые республиканцы получают

возможность использовать в своих интересах авторитет католической церкви.

Созданные совместными усилиями представителей нового, молодого поколения правореспубликанских политиков и телеевангелистов организации религиозной правой («Моральное большинство», «Религиозный круглый стол», «Христианский голос», Национальная коалиция христианского действия) умело соединяют в своей программе лозунги религиозного консерватизма (отмена поправкой к конституции решения Верховного суда, запрещавшего общую молитву в государственных школах, «захоронение» поправки к конституции о равных правах женщин, запрещение абортов, борьба с движением «за гражданские права гомосексуалистов», с порнографией и наркотиками, против полового воспитания и совместных спортивных занятий мальчиков и девочек в школах и т. д.)[56] со специфически политическими и экономическими правореспубликанскими лозунгами, получающими таким образом религиозное освящение (борьба за сбалансированный бюджет и за сокращение налогов и государственных расходов, против государственного регулирования экономики и вообще централизованного государственного регулирования различных сфер жизни, за рост вооружений и прекращение процесса ОСВ, за установление более тесных отношений с Тайванем, безоговорочная поддержка Израиля[57]).

Между этими организациями устанавливается своего рода разделение труда. «Моральное большинство» — организация, возникающая на основе аудитории телепередачи «Евангельский час доброго старого времени» проповедника Дж. Фолуэлла,— массовая организация; «Религиозный круглый стол» — организация лидеров различных правых групп, регулярно собирающихся в Вашингтоне для выработки стратегии, и периодически устраивающая семинары. «Христианский голос» занимается лоббированием в Вашингтоне, составляет данные о моральном или аморальном характере голосований конгрессменов и сообщает их «на места»[58]. Национальная коалиция христианского действия берет на себя заботу о школьных делах.

Основная масса членов и лидеры этих организаций, разумеется, белые протестанты. Но организации эти всячески стремятся избежать специфически белопротестантского имиджа. В них входят и католики, и евреи-ортодоксы, и появление на их собраниях черного проповедника или раввина встречается особым ликованием.

Характерно при этом, что если «религиозный истеб-

лишмент» ведет обычно активную лоббистскую деятельность и лишь в исключительных случаях (как это было, например, во время его борьбы против Голдуотера) пытается непосредственно воздействовать на голосование, в центре деятельности этих организаций — именно работа в массах, с избирателями. «Мы, — как сказал один из их лидеров — создадим климат, при котором правильный курс станет очевиден, и уже не нужно будет лоббировать в Вашингтоне»[59].

Свои действия новые религиозные правые начали еще в 1978 г., когда на промежуточных выборах их стараниями были провалены два либеральных сенатора (Т. Макинтайр и Р. Кларк[60]). В 1978—1979 гг. они очень успешно препятствовали прохождению в легислатурах штатов поправки к конституции о равных правах женщин и лоббировали в Вашингтоне, добившись от конгресса фактического прекращения федерального финансирования по программам бесплатной медицинской помощи при абортах. Но тем не менее до 1980 г. широкой массе американцев они еще не известны и как мощная политическая сила в масштабах всей страны они еще себя не заявили.

Первым их действием, привлекшим широкое внимание, была организация 28—29 апреля 1980 г. двухсот- (по оценке организаторов — четырехсот-) тысячного ралли в Вашингтоне под лозунгом «Вашингтон — Иисусу!». Центральная фигура в организации этого ралли — Пет Робертсон[61]. Любопытно, что даже это громадное сборище было еще довольно скупо освещено в прессе — силу религиозной правой пока еще не оценили, не поняли.

Но 1980 год — год следующих один за другим триумфов религиозной правой. Если в апреле проходит малозамеченным двухсоттысячное сборище, то в декабре пресса комментирует чуть не каждое слово правопротестантских лидеров. За несколько месяцев ситуация меняется радикально. В июле «Моральное большинство» Фолуэлла выступает как мощная сила на съезде республиканцев в Детройте, куда они провели ряд своих людей в делегациях штатов и полностью контролировали делегацию Аляски Здесь они поддержали победивший правореспубликанский блок и добились принятия программы, в которой нет пункта о поддержке поправки о равных правах женщин, многие годы находившегося в программах партии, и есть пункты о запрещении абортов, о молитве в школе и т. д. Р. Биллингс, член руководства «Морального большинства», входит в штаб избирательной кампании Рейгана.

21—22 августа в Далласе «Религиозный круглый стол» организует встречу ортодоксальных церковников с политиками. В Далласе присутствует до 15 тыс. человек. Картер не явился в Даллас, было ясно, что успеха там у него не будет. Независимый либеральный кандидат Дж. Андерсон вообще резко осудил вторжение проповедников в политику[62]. Но Рейган явился. В речи приветствующего его Крисвелла, лидера ультраортодоксального крыла южных баптистов, заискивающих интонаций не слышится. Он поздравляет Рейгана с прибытием «на одну из величайших ассамблей двадцатого века». Зато Рейган обращается к проповедникам с такими словами: «...я знаю, что это — не партийное собрание и вы не можете официально поддержать мою кандидатуру. Но я... хочу, чтобы вы знали, что я поддерживаю вас и вашу деятельность»[63].

К ноябрьским выборам новая религиозная правая уже успела показать себя как внушительная сила. Ряд враждебных ей конгрессменов были уже разбиты на первичных выборах. Тем не менее результаты выборов были неожиданными и ошеломляющими.

8. **Выборы 1980 г.** «Религиозный климат» кампании 1980 г. значительно отличался от «климата» 1976 г. Если в 1976 г. появление «дважды рожденного» кандидата в президенты было чем-то новым и необычным, то в 1980 г. все три кандидата — «дважды рожденные» (наиболее сомнительным представлялось американцам как раз «второе рождение» Р. Рейгана, вначале члена Христианской церкви (ученики Христа), затем перешедшего в пресвитерианскую церковь). Все три кандидата признают громадную роль религиозных организаций в предвыборной кампании и имеют в своих штабах лиц, специально ответственных за связи с ними.

Одновременно резко упала роль общего «имиджа» кандидатов и возросла роль конкретных обещаний и позиций по конкретным вопросам. После неудачного опыта с Картером консервативных протестантских проповедников уже не так волнует общая религиозность и «моральный облик» кандидатов. «Они не отделаются, — говорит представитель «Морального большинства», — посылкой нам биографии, в которой сказано, сколько лет кандидат был дьяконом в своей местной церкви»[64]. Сейчас их волнуют программы, и они делают ставку как раз на кандидата с наименее яркой религиозностью и разведенного, т. е. неудовлетворяющего их же строгим нормам Р. Рейгана.

Кампания религиозной правой ведется с крайней ожесточенностью, как «крестовый поход». Сторонников легализации гомосексуализма, как Макговерна, называют гомосексуалистами, сторонников легализации абортов — «детоубийцами». «Моральное большинство» поставляет массу добровольцев, готовых безвозмездно, с сознанием выполнения религиозного долга, развешивать плакаты, раздавать листовки, заклеивать конверты с письмами и вообще выполнять все поручения [65]. «Христиане,— сказал Фолуэлл,— как рабы и солдаты, вопросов не задают» [66].

Результаты любых выборов всегда в какой-то мере загадка, всегда открыты для интерпретации и вызывают споры политиков и исследователей. Выборы 1980 г. вызвали целый поток интерпретаций. Одни утверждали, что это результат глубокого сдвига вправо, другие — результат совершенно случайного фактора — недовольства поведением Картера в вопросе о заложниках, заставившего массу американцев в последнюю минуту отдать предпочтение Рейгану (и заодно — вообще его партии) [67]. Из тех, кто согласен, что сдвиг вправо есть, одни утверждают, что он затрагивает прежде всего сферу социально-экономическую, а не культурную и победа правых произошла не потому, что религиозная правая развернула столь кипучую деятельность, а несмотря на это [68], другие — что победа правых — полностью дело рук религиозной правой (в их числе, разумеется, сами лидеры религиозной правой) [69].

Попробуем разобраться в этих вопросах. Прежде всего мы сразу же должны отмести теорию «случайного» голосования, вызванного недовольством неудачами Картера в деле с заложниками в Иране как основного фактора победы правых республиканцев. Во-первых, речь идет не только о выборах президента. Выборы принесли победу не одному Рейгану, а всему правореспубликанскому блоку. В целом 23 из 38 конгрессменов, которым «Христианский голос» дал низкие «моральные оценки», потеряли свои места. Кроме того, победа Рейгана и правых республиканцев — это не только победа на выборах, это еще и победа на первичных выборах и на съезде республиканцев. Наконец, теория «последнего часа» разбивается и данными опросов, согласно которым избирателей, решивших, что они будут голосовать за республиканцев в течение последней недели, в 1980 г. было лишь на 6% больше, чем в 1976 г., в то время как сделавших выбор в пользу республиканцев во время избирательной кампании — на 25% [70]. Таким образом, победа правых республиканцев, несомненно, свя-

зана с более глубокими причинами, чем недовольство последними неудачами бывшего президента. Ее нельзя объяснить, не учитывая общие сдвиги в массовом сознании. Что же это за сдвиги, в какой мере победа правых — результат сдвига в массовом сознании?

Несомненно, сдвиг «вправо» в целом ряде аспектов массового сознания в конце 70-х годов происходит, и рейгановская программа была значительно более приемлемой для массы американцев в 1980 г., чем она была бы лет десять тому назад. Прежде всего в опросах этого времени четко прослеживается усиливающаяся антиэтатистская тенденция. Так, постоянно растет и достигает уже очень больших размеров число лиц, считающих, что правительство попусту расходует налоги (в 1964 г. — 47%, 1968 г. — 59%, 1974 г.— 74%, 1982 г.— 80% [71]). Американцы устали от неуклонно увеличивающегося бюрократического регулирования не только экономики, но и всех сфер жизни, которое продемонстрировало в это время свою сомнительную экономическую и социальную эффективность [72]. Неэффективными и раздражающими оказались такие специфически либеральные (и бюрократические) меры, как «басинг» (перевозка белых детей в школы в районах с преимущественно черным населением и наоборот для достижения расовой интеграции), в результате которого и черные дети не начинали учиться лучше, и белые учились хуже, или расовые квоты для черных (в 1980 г. их отвергало уже 45% самих черных [73]). Неудачи во внешней политике привели к подъему «великодержавных» настроений, и если в 1978 г. 23% считали, что на вооружение расходуется слишком много, а 31% — слишком мало, то в 1980 г. первых было всего 12%, а вторых — 56% [74].

Но эти вопросы не составляют основы программы новой религиозной правой, и, если мы хотим понять именно ее роль в выборах 1980 г., мы должны выяснить, были ли в этот период признаки консервативной реакции в религиозно-моральной сфере. Признаки такого рода, действительно, в конце 70-х годов появляются.

Больше людей начинают ценить традиционную добродетель «упорного труда» (в 1978 г. 34% были за то, чтобы эта ценность подчеркивалась меньше, в 1981 г. — лишь 24%) и меньше — «свободу самовыражения» (69% в 1978 г. и 58% в 1981 г.). Процент лиц, высказывающихся за легализацию марихуаны, упал с 30% в 1978 г. до 21% в 1981 г. Кончается оргия «сексуальной революции». С 1976 г. в США начало расти число заключенных браков,

и в 1982 г. впервые за долгие годы упало число разводов. Опросы показывают, что процент сторонников большей сексуальной свободы упал с 1978 г. по 1981 г. с 41 до 38%, а сторонников усложнения процедуры разводов возрос с 44 до 54%. С 23% в 1978 г. до 15% в 1982 г. упал удельный вес в населении лиц, считающих, что «браку надо придавать меньше значения» [75]. Вновь заметно возрастает религиозность молодежи. Так, процент юношей и девушек (13—18 лет), участвующих в группах по изучению Библии, возрос с 1978 по 1981 г. с 27 до 41% [76], процент молодых людей (18—29 лет), считающих, что «религия важна», вырос за это время с 39 до 50%, процент изучающих религию — с 18 до 35% [77].

Однако данная тенденция отхода от крайностей морального «иконоборчества» 60-х — начала 70-х годов еще отнюдь не говорит о возвращении пуританской морали, проповедуемой новой религиозной правой. Опросы говорят не только о консервативном движении. Есть и другие данные. Например, процент лиц, безоговорочно осуждавших добрачные сексуальные связи, упал с 1978 по 1981 г. с 41 до 38% [78]. Когда же дело доходит до вопросов, являющихся центральными для программы религиозной правой, выясняется, что подавляющее большинство американцев эту программу не разделяли и не разделяют. Так, в 1981 г. 56% американцев были против запрещения абортов и лишь 35% — за, 70% высказались за поправку к конституции о равных правах женщин и лишь 30% — против, 70% — за преподавание о сексуальной жизни в школах (25% — против) [79]. Более того, другие опросы показывают, что процент лиц, стоящих в этих вопросах на позициях «религиозной правой», скорее падает. Так, три разных опроса показали рост сторонников свободы абортов: один — с 21 до 25% в период с 1975 по 1980 г., другой — с 33 до 41% в период с 1978 по 1981 г. и третий, с несколько менее жесткой формулировкой вопроса, без слов «по какой бы то ни было причине», за этот же период — с 59 до 61% [80].

Можно предположить, что сдвиги в сознании американцев в конце 70-х годов могли ослабить сопротивление новой религиозной правой (хотя, как мы покажем в дальнейшем, большинство американцев безоговорочно ее осуждают). При все усиливающемся стремлении вновь обрести «вечные ценности» и «традиционные устои» моралистическая проповедь устремившихся в политику ортодоксов могла даже тем, кто отнюдь не стоит на их позициях, казаться не такой уж опасной и вредной. В сознании боль-

шинства, не разделявшего те пункты рейгановской программы, которые соответствовали требованиям религиозной правой, они не могли перевесить другие, более важные пункты. Значит ли это, однако, что победа правых республиканцев, как утверждали Липсет и Рааб, произошла *не из-за* новой религиозной правой, а *несмотря* на нее? На наш взгляд, нет. Посмотрим, о чем говорят нам данные о голосовании на выборах 1980 г. отдельных групп населения.

Прежде всего, выборы проходили при очень большой пассивности избирателей. В них участвовали 54% имевших право голосовать — меньше, чем на любых президентских выборах за последние 32 года[81]. Однако пассивность охватывает не все слои избирателей. Ряд данных говорит о том, что особой пассивностью были охвачены либеральные слои. Так, наиболее пассивными оказались те районы, где Рейган потерял часть традиционно республиканских избирателей, где он собрал меньше голосов, чем Форд в 1976 г., — богатые субурбы, академические центры, республиканские районы Новой Англии, т. е. центры либерального крыла республиканской партии[82].

Как это ни странно на первый взгляд, Рейган не получил особо мощной поддержки среди лиц с высоким доходом. Разные опросы дают несколько разные результаты, но показывают одну тенденцию — хотя, как это обычно при голосовании за республиканских кандидатов, фактор дохода работал в пользу Рейгана и чем более высокий доход у группы избирателей, тем скорее она голосовала за него, по сравнению с Фордом он не увеличил, а скорее даже потерял поддержку в этих группах.

Опрос, опубликованный в ноябре 1981 г. в «Ньюсуике», показывает, что Рейган по сравнению с Фордом потерял в группе избирателей с высшим доходом (52% против 62%) и в группе профессионалов и менеджеров (56% против 57%)[83]. Опрос, опубликованный в это же время в «Нью-Йорк таймс», не сообщает данных о самых богатых (свыше 50 тыс. долл. дохода), но просто богатые (25—50 тыс. долл. дохода) не стали голосовать в 1980 г. более «республикански», чем в 1976 г. По данным этого опроса, отличающимся от приведенных выше, Рейган несколько увеличил по сравнению с Фордом поддержку в группах профессионалов, менеджеров и лиц с высшим образованием, но значительно меньше, чем среди рабочих и необразованных. В богатых и образованных группах населения особенно много лиц, причисляющих себя к либеральным респуб-

ликанцам — категория избирателей, в которой Рейган получил значительно меньше поддержки, чем Форд (72% против 83%), и в которой очень много избирателей, голосовавших за независимого либерального кандидата Андерсона[84].

Как объяснить этот факт? Разумеется, программа Рейгана отвечает экономическим интересам бизнеса (биржа немедленно отреагировала на его избрание повышением курса). Но элитарные слои неоднородны. В опросах в одной и той же группе лиц с высшим доходом оказываются и некультурный бизнесмен, и профессор, среди лиц с высшим образованием и высоким доходом есть люди, у которых на первом плане — экономические проблемы и интересы, и те, кто скорее руководствуется соображениями идейными и моральными. Очевидно, позитивное действие экономической программы Рейгана и экономического фактора не перевешивало в высших слоях избирателей негативного действия его общего идеологического, религиозного и морального консерватизма.

Наоборот, Рейгану удалось привлечь на свою сторону значительное число рабочих, традиционно демократов, пошедших против официальной позиции профсоюзов. Если за Форда голосовали 41% (42%) «синих воротничков» и 39% (40%) членов тред-юнионов и семей тред-юнионистов, то за Рейгана — 47% (50,5%) и 44% (48%)[85]. В этом голосовании рабочих вразрез с единодушной позицией профсоюзов, на наш взгляд, отчетливо видно то же противоречие экономического и морального факторов, которое видно и в голосовании богатых избирателей. Американские профсоюзы — это организации, исходящие из узкоэкономических интересов, и, поскольку рабочий руководствуется экономическими интересами, он голосует, как указывают профсоюзы. Но в том-то и дело, что рабочий голосует исходя не только из узкоэкономических интересов.

Из всех регионов особенно резко Рейган продвинулся на Юге, получив здесь 54% голосов в то время, как Форд — 46%. За Рейгана действовал и возрастной фактор. В 1980 г. он отпугнул молодежь, голосовавшую за него меньше, чем в свое время она голосовала за Форда, и, наоборот, по сравнению с Фордом имел преимущество среди лиц старшего возраста. И во всех этих группах сдвиг в пользу Рейгана осуществляется исключительно за счет белых — негры дружно голосуют за Картера.

Можно создать некий усредненный тип американца, которого привлек Рейган и, очевидно, победившие праворесиубликанские кандидаты в конгресс. Это пожилой белый малокультурный небогатый рабочий-южанин, он религиозный консерватор, часто южный баптист[86], «дважды рожденный» (61% белых «дважды рожденных» голосовали за Рейгана). Это слой политически пассивный, в нем обычно много вообще неголосующих. Между тем на выборах 1980 г. при общей высокой степени пассивности избирателей в районах, где Рейган получил преимущество по сравнению с Фордом, активность избирателей была выше, чем в 1976 г.[87]

Но слой, поддержка которого оказалась решающей для Рейгана, — это как раз тот слой, к которому, как мы видели, апеллируют ортодоксальные телепроповедники, где наибольшим успехом может пользоваться прямолинейная, видящая все в белых и черных красках и несущая в себе сильный заряд антиинтеллектуализма идеология протестантской правой. И как раз на активизацию этого слоя, на привлечение к голосованию обычно не голосующих и были направлены усилия религиозной правой[88].

Таким образом, общие сдвиги в сознании американцев, их разочарование в традиционном буржуазном либерализме в 1980 г. проявились скорее в ослаблении сопротивления правым, в абсентизме значительной части либеральных интеллигентов. Но они сами по себе еще не несли победы правым. Победу им принесло то, что на фоне этой пассивности произошла предельная активизация религиозных консерваторов. Организации новой религиозной правой, которые являются несомненными организациями меньшинства и чья программа не только не разделяется большинством, но и прямо осуждается им, тем не менее в этой ситуации обеспечили победу на выборах.

9. **Рейган и новая религиозная правая.** Вскоре после победы Рейгана американские газеты обходит снимок целующихся Рейгана и Фолуэлла, который в 1980 г. превратился в одного из наиболее известных и влиятельных в США людей. Победа Рейгана воспринимается новыми правыми как их личная победа. Р. Вигери (который впоследствии больше, чем другие лидеры новой правой, выступал как представитель правой оппозиции Рейгану) в 1980 г. говорит: «Как и вся новая правая, я от 5 до 10 футов над землей»[89]. Однако очень скоро между президентом и его религиозными сторонниками начинаются трения и расхождения. Подробности этих конфликтов

и вообще религиозно-политические битвы первого рейгановского четырехлетия будут описаны в дальнейшем. Сейчас же мы должны рассмотреть идейные и политические основания этих конфликтов.

На уровне провозглашаемых принципов у Рейгана и правых протестантских ортодоксов различий нет. Рейган, как и они, употребляет слово «атеист» как самое страшное ругательство и заявляет, что приверженцы атеизма навязывают свои взгляды американскому народу[90]. Он даже периодически говорит (хотя и несколько туманно) о своей вере в то, что Армагеддон и второе пришествие Христа — не за горами. Он неоднократно, четко и недвусмысленно высказывался в поддержку требований религиозной правой. Одновременно лидеры протестантской религиозной правой столь же четко декларируют свою приверженность экономической и социальной программе президента[91].

Однако, хотя между Рейганом и новыми религиозными правыми нет особых идейных противоречий, сама их программа такие противоречия содержит. Разумеется, общая консервативная ориентация предполагает враждебность и к государственному регулированию и к сексуальной революции (ибо ни того, ни другого в «доброе старое время» не было). Но связь эта — очень не «жесткая», не обязательная. Дело в том, что возвращение традиционной морали в условиях, когда у большинства населения она уже разрушена, предполагает ограничение личных свобод и репрессивные меры государства, в то время как «освобождение рынка» предполагает, напротив, ограничение государственного вмешательства. Программа Рейгана и религиозной правой требует одновременно и прекратить бюрократическое вмешательство в дела школ, и навязывать школьникам ежедневную общую молитву, и «освободить» частную медицину, и запретить аборты. Здесь есть определенное логическое несоответствие, противоречие. Из антиэтатизма, требования освободить рынок, не вытекает требование вернуть молитву в школу, и логически вполне допустим такой вариант антиэтатизма, которому религиозно-моралистические ограничения «личных свобод» так же враждебны, как и ограничения экономические. Также логически вполне допустим воинствующий религиозный консерватизм, требующий репрессивного морального законодательства, но отнюдь не прославляющий свободный рынок. Между религиозно-моралистическими и социально-экономическими аспектами программы Рейгана—Фолуэлла, таким образом, есть некоторое ло-

гическое расхождение, «трещина». Да и сама религиозно-моралистическая программа новой правой и Рейгана отнюдь не с «железной» логической необходимостью вытекает из протестантского религиозного консерватизма. Можно считать аборты безоговорочным грехом, но не требовать их законодательного запрещения. В американском протестантизме есть сильная традиция вмешательства в государственные дела, но есть и не менее сильная традиция отделения религии от государства. Из веры в близость «второго пришествия» также очень легко сделать отнюдь не активистские выводы. Здесь тоже есть некоторые «трещины», «неувязки».

Но всегда, когда какой-то комплекс идей не представляет собой жесткого целого, когда в нем есть логические «неувязки», находятся люди, которые развивают одни идеи за счет других, отбрасывая то, что не соответствует этим идеям. С логическими противоречиями рейгановско-фолуэлловского идейного комплекса неизбежно связаны идейные и политические противоречия рейгановско-фолуэлловского блока.

В этом блоке правопротестантским лидерам, естественно, важнее и дороже религиозно-моралистическая часть общей программы, а не «рейганомика», которая во многом ударяет как раз по их небогатым последователям. Социально-экономическая программа лишь с «натяжкой» выводится ими из их общих религиозных принципов. Многие поддерживают их (и через них — Рейгана) только из-за религиозно-моральных пунктов программы и не видят связи между этими пунктами и социально-экономической программой [92]. Эти люди готовы, если их религиозные требования не будут удовлетворены, оставить их и даже вновь поднять столь близкую им психологически тему предательства и заговора. Есть и такие, кто был захвачен энтузиазмом «крестового похода», но сомневается не только в социально-экономической программе, но и в правомерности с точки зрения религии столь активной политической деятельности в целом. Поэтому правопротестантские лидеры, естественно, должны были «давить» на Рейгана, ни в коем случае не допуская разочарования своих последователей.

Напротив, Рейган — это прежде всего политик, в отличие от своего предшественника особенно глубокой личной набожностью не отличающийся [93]. Даже если его религиозно-моральный консерватизм не наигран, все равно

для него вопросы «рейганомики» неизмеримо важнее, чем вопросы об аборте, молитве, порнографии и т. п. И, кроме того, он должен учитывать, что его блок значительно шире, чем новая религиозная правая. Как лидеры новой религиозной правой испытывают давление со стороны тех, кто, разделяя их морально-религиозную программу, не разделяет в какой-то мере искусственно связанную с ней программу «рейганомики», так Рейган испытывает давление тех, кто, в той или иной мере разделяя его социально-экономическую программу, отнюдь не стоит на позициях религиозной правой [94].

Новая религиозная правая необходима Рейгану. Ее сила помогла ему в 1980 г. занять президентское кресло, и потеря ее поддержки или ее распад, ослабление могли для него означать поражение в 1984 г. Поэтому ему нельзя отталкивать правых протестантских лидеров, способствовать деморализации их движения.

Но, если он уж слишком бросится в объятия религиозной правой, это будет чревато распадом рейгановского блока. Вражда религиозной правой опасна, но ее слишком большая дружба может быть не менее опасной. Опасности, исходящие от религиозной правой, стали отчетливо видны уже во время ее (и рейгановского) триумфа — в конце 1980 — начале 1981 г.

* * *

В 1980 — начале 1981 г. «новая религиозная правая» устраивает своего рода «оргию победителей». Фолуэлл и компания бесконечно трубят о своей силе и могуществе, о том, что они намерены коренным образом изменить политический климат США и соотношение сил на американской политической арене. Представление о тоне победителей может дать следующая фраза одного из основателей «Христианского голоса» — Р. Гранта: «Если христиане объединятся, они смогут все. Мы можем провести любой закон или поправку к конституции. И именно это мы и намерены делать» [95]. Другой деятель новой правой, Пол Вайрич, сказал еще ярче: «Мы, новые правые, в некотором роде похожи на коммунистов — мы тоже верим, что победа неизбежна» [96]. При этом безудержное ликование и хвастовство правопротестантских лидеров вступают в своеобразный «резонанс» с паническим настроением, охватившим либеральные круги, и имманентным амери-

канской прессе стремлением к сенсационности, в результате чего цифры приверженцев религиозной правой преувеличиваются в десятки раз[97]. Либеральная пресса кричит об угрозе «религиозного фашизма», причем особо часто повторяется слово «аятоллы».

И действительно, даже если сделать скидку на преувеличение либеральной прессы, надо признать, что протестантские экстремисты придали в это время «зловещий» оттенок американской политической жизни. Если в Вашингтоне лидеры новой религиозной правой и их сторонники провозглашают целую законодательную программу запрета абортов, возвращения молитвы в школы и вообще — внесения в школы «религии и морали», то «на местах» к их организациям начинает примыкать ряд новых, возникших независимо движений и течений, идущих значительно дальше.

Прежде всего, это «креационизм», т. е. возродившийся в новой форме религиозный антидарвинизм. Креационизм заявляет, что теория эволюции — лишь теория, а не научная истина и должна преподаваться на равных правах с другой теорией — о создании мира в 6 дней. Креационисты, выпускающие массу литературы, имеют собственные центры, но поддерживаются организациями новой религиозной правой и в какой-то мере самим Рейганом. Крупным успехом креационизма был принятый в апреле 1981 г. закон Арканзаса, по которому библейское учение о сотворении мира должно преподаваться на равных правах с теорией эволюции[98].

Разворачивается движение против порнографии, во главе которого встают руководитель «Коалиции за пристойность» ультраправый католик, бывший адмирал и военнопленный во Вьетнаме, выбранный при помощи «Морального большинства» сенатором от Алабамы Д. Дентон, пастор «церкви Христа» в Теннесси Дж. Хёрт и методистский пастор из Миссисипи Р. Вилдмон[99]. Организуются бойкоты компаний, субсидирующих «аморальные телепостановки» и продающих «Плейбой» и «Пентхауз». При этом отдельные группки «ревнителей» изымают из публичных библиотек «неприличные» книги и сжигают их. В числе неприличных книг оказывается Сэлинджер, Фолкнер, Хемингуэй и вообще чуть ли не весь цвет американской литературы. Кое-где сжигаются также пластинки с рок-н-роллом.

Борьба с абортами доходит до погромов некоторых кли-

ник, в которых делаются аборты, а борьба с гомосексуализмом — до появления голосов, требующих за это смертной казни.

Организации новой религиозной правой не строго централизованы, и особого контроля за действием их местных отделений нет. При этом часто какие-то местные группки просто провозглашают себя «Моральным большинством». Фолуэлл отрекается от этих группок, предупреждает, что не все, именующие себя «Моральным большинством», действительно представляют его организацию[100], но в массовом сознании хвастовство религиозных правых, зачастую истерические газетные публикации об их всемогуществе, сообщения о деятельности группок ультра начинают в 1980—1981 гг. сливаться в единую угрозу «религиозного фашизма».

«Моральное большинство», естественно, встречает ожесточенное сопротивление либеральных кругов, в том числе и церковной элиты. Новую религиозную правую осудили все либеральные церкви; создана специальная организация во главе с продюсером Норманом Лиером, цель которой — борьба с «Моральным большинством». Организация, в правлении которой — основные представители церковной элиты, именуется «Народ за американский путь». Она создает телепередачи, распространяет в церквах листовки и т. д.[101]

Недовольство либеральных кругов, однако, может не очень-то волновать лидеров протестантской правой и Рейгана — в конце концов это их «естественные» противники и ничего другого они ожидать не могли.

Значительно опаснее другое — чем больших успехов они добиваются, тем больше отшатываются от них широкие массы народа. Опрос, проведенный в 1980 г., показал, что о «Моральном большинстве» слышало только 40% американцев, хорошо представляют себе его цели 26% и из них не одобряют их 50%, а одобряют около 35%. Среди лиц с высшим образованием не одобряющих — около 57%, одобряющих — около 20%, среди лиц 18—29 лет соотношение одобряющих и не одобряющих — 60% к 21[102]. Опрос же, проведенный для «Тайма» в 1981 г., показывает уже несколько иную картину. О «Моральном большинстве» знают уже 62% американцев, но удельный вес не одобряющих его теперь уже 60%, а одобряющих — всего 25%[103]. Таким образом, по мере роста известности этой организации растет и число ее противников.

Даже в той среде, которая является основным источником приверженцев новой религиозной правой, — в консервативных белых протестантских церквах — возникает противодействие их религиозно-политическому экстремизму. Здесь действуют два фактора.

Во-первых, церкви опасаются, что телеевангелизм, «электронная церковь» создают конкуренцию «нормальным» церквам, и, хотя данные о влиянии религиозных телепередач на посещение церкви очень неопределенны, в какой-то мере это влияние, видимо, есть. Грандиозная власть и известность Фолуэлла вызывают естественную неприязнь и у лидеров консервативных церквей, и даже у его сподвижников по телепроповедничеству, не пошедших в отличие от него в политику [104].

Но есть и более глубокие причины. Консервативные церкви также напуганы религиозно-политическим экстремизмом, отождествлением веры с определенной узкой политической программой.

Политическая активность новых религиозных правых была осуждена руководством Национальной ассоциации евангеликов, влиятельным консервативным протестантским журналом «Крисчиенити тудей» и Южной баптистской конвенцией [105].

Либеральные религиозные силы в 60-е годы преступили черту, «дозволенную» американской идеологической и политической системой и состоянием массового сознания. Массовое участие духовенства в политических манифестациях при забвении своих «непосредственных обязанностей», «смерть бога», крайняя либерализация официальных установок в половой морали — все это было «слишком» и за все это пришлось расплачиваться. Но в 1981 г. переступает через черту новая религиозная правая. Столь тесная связь консервативной религии с правой политикой так же не приемлема для американского буржуазного общества, как и противоположная крайность.

Новая религиозная правая, таким образом, не просто меньшинство, но меньшинство, к которому в 1980—1981 гг. большинство активно враждебно. Рейган, таким образом, оказывается в очень рискованной ситуации, требующей искусного лавирования.

10. **Борьба вокруг законодательства по религиозно-моральным вопросам в 1980—1984 гг.** Новая религиозная правая после выборов 1980 г., имея «своего» президента и вроде бы «свое» большинство в конгрессе, рассчитывает на быстрые и энергичные законода-

тельные меры, удовлетворяющие ее религиозно-моралистические требования. И действительно, группа наиболее тесно связанных с ней законодателей сразу же выступает с целой серией такого рода законопроектов[106]. Но все это законодательное наступление тут же «захлебывается». Занесенный правыми протестантскими ортодоксами кулак как бы погружается в вату.

26 марта 1981 г. лидер республиканского большинства в сенате Г. Бейкер заявляет репортерам, что сделает все возможное, чтобы «социальные вопросы» (так стали называться в США вопросы религиозно-морального законодательства) в 1981 г. не вошли в повестку дня сенатских заседаний: сенат должен полностью сосредоточиться на проблемах «рейганомики» — сокращения налогов, государственных расходов и государственного регулирования[107]. Это решение принимается им с согласия большинства республиканской фракции (против — группа крайне правых сенаторов, особо связанная с новой религиозной правой,— О. Хетч, Дж. Хелмс, Д. Дентон, П. Лекселт, С. Термонд) и, как писали американские комментаторы, по неофициальной договоренности с Рейганом[108].

Сенаторы не хотят занимать ясную и недвусмысленную позицию по этим вопросам и открывать себя для страстных атак — справа или слева. Многие из них, получившие на выборах поддержку правых ортодоксов, теперь видят исходящую от них опасность и не прочь потихоньку «дистанцироваться» от них[109]. И Рейгану не нужны ни лишние бури по этим вопросам, которые в конце концов для него не самые важные, ни демонстрация своего «экстремизма». Поэтому проволочки оказываются и для сенаторов, и для президента самой приемлемой тактикой. Но и тогда, когда обстоятельства вынуждают Рейгана принимать решения по проблемам, связанным с требованиями религиозных правых, Рейган отнюдь не всегда идет им навстречу.

Настоящую панику религиозных правых вызвало назначение Рейганом в июле 1981 г. впервые в истории США женщины — Сандры О'Коннор — в Верховный суд. Уже сам факт, что С. О'Коннор — женщина, делал ее назначение неприятным для ортодоксов, но, кроме того, ее предшествующая деятельность как юриста в Аризоне дала возможность предполагать, что она «недостаточно» правая и даже сторонница свободы абортов. Дж. Фолуэлл, несмотря на то что Рейган перед назначением О'Коннор целый час говорил с ним по этому поводу по телефону[110], заявил: «Каждый христианин должен быть озабочен этим назначени-

ем» [111]. Но из лагеря религиозных правых стали слышаться и значительно более истерические голоса, например, голос Пола Вигери: «...Белый дом сказал, что мы — бумажный тигр. Нам ничего не остается, как драться». Другой деятель, Пол Браун, говорит: «...мы чувствуем, что президент нас предал. Нас продали». Правый журнал «Хьюмен Ивентс» называет назначение О'Коннор «политическим адюльтером» [112].

Назначение О'Коннор оказалось не таким страшным для религиозной правой — впоследствии О'Коннор стала выступать в Верховном суде с консервативных позиций. Но такое развитие событий было совершенно неожиданным, и элемент «политического адюльтера» в том назначении, очевидно, все-таки был.

Но наиболее четко двусмысленная позиция администрации в отношении новых религиозных правых сказалась в особенно привлекшем внимание страны в январе 1982 г. деле Университета Боба Джонса.

Одним из основных толчков к созданию «Морального большинства» и других организаций религиозной правой была, как мы уже говорили, политика в отношении частных школ, которую проводило при Картере налоговое управление. Под давлением черных активистов и с согласия президента оно стало требовать лишения налоговых льгот не только формально сегрегированных, но и фактически сегрегированных школ и колледжей, что ударяло по громадному числу учебных заведений, созданных протестантскими фундаменталистами. Во время выборов 1980 г. Рейган обязался прекратить этот «произвол» и в программе республиканцев действия картеровского налогового управления были даже названы «идущей вразрез с конституцией бюрократической вендеттой». Однако новое рейгановское руководство налогового управления и департамента юстиции стало, к полному разочарованию и недоумению правых ортодоксов, продолжать ту же самую линию. Вначале правая пресса была склонна объяснить это тем, что Рейган не знает, что творят его чиновники [113]. Но в деле Боба Джонса уже нельзя было тешить себя такой иллюзией.

Университет Боба Джонса в Гринвилле (Южная Каролина), крупнейший центр по подготовке фундаменталистских протестантских проповедников, в 70-е годы стал принимать черных. Но Боб Джонс утверждает, что, хотя расы, вполне возможно, и равны, Бог не для того разделил людей по расам, чтобы их потом смешивали, и его универ-

ситет, хотя и принимает черных, не разрешает белым парням и черным девушкам (или черным парням и белым девушкам) проводить время вместе и строго запрещает смешанные браки. С 1976 г. университет находится в тяжбе с налоговым управлением. Налоговое управление считает университет сегрегационистским, во-первых, потому что в нем всего около 10 черных на 6 тыс. студентов, во-вторых, потому что он запрещает смешанные браки, и стремится изъять всю сумму налога с 1970 г. Боб Джонс на это возражает, что он поступать в университет черным не мешает (они сами к нему не идут), а запрет смешанных браков — это его религиозный догмат, государство же по конституции не имеет права вмешиваться в религиозные дела[114].

Надо отметить, что аргументация Боба Джонса не такая уж чепуховая. Боб Джонс и его многочисленные сторонники, среди которых были и очень либеральные лица, озабоченные вмешательством государства в церковные дела, говорили, что если государство отнимает налоговые льготы у церковного института, придерживающегося не удовлетворяющей его догматической позиции в отношении браков представителей разных рас, то почему оно потом не сможет отнять эти льготы у католической церкви, которая тоже занимает необщепринятую позицию в отношении прав женщин, не допуская их в духовенство[115]. И поскольку никаких четких доказательств, что Боб Джонс дискриминировал негров, не было, рейгановская администрация могла бы, оставаясь на букве закона, оставить ему налоговые льготы. И действительно, 8 января 1982 г. налоговое управление прекращает судебное дело против университета. Естественно, возникает буря протестов со стороны черных активистов и либеральной печати — Рейгана обвиняют не только в пресмыкательстве перед фундаменталистскими мракобесами, но и в уступках расистам. И тут администрация начинает метаться. Рейган заявляет, что его неправильно поняли. Уже 26 февраля 1982 г. дело вновь открывается, и 24 мая 1983 г. оно окончательно решается Верховным судом в пользу налогового управления[116]. Дело Боба Джонса — дело очень сложное, и описать все его юридические ходы и хитросплетения невозможно, да, наверное, и не нужно. Нам важно здесь другое — это дело показало, насколько боится администрация, что в общественном мнении она будет отождествляться с правыми протестантскими ортодоксами.

Прошел 1981 год, прошла и половина 1982 г. Дело шло к ноябрьским промежуточным выборам в конгресс, и новые религиозные правые стали подводить итоги. Итоги получаются не очень утешительные. Их самой крупной победой за это время является провал поправки к конституции о равных правах женщин, которая не была ратифицирована к 1982 г. необходимым числом штатов [117]. Конгресс резко сократил «басинг» и не дал денег на финансирование абортов по программам бесплатной медицинской помощи, кроме случаев угрозы жизни матери. С другой стороны, попытка наступления креационистов на преподавание теории эволюции отбивается: Верховный суд отменил закон Арканзаса о «равных правах» креационизма и теории эволюции. Налоговое управление продолжает преследовать церковные фундаменталистские школы. Но самое неприятное — это то, что основные для религиозной правой законопроекты о запрещении абортов и «возвращении молитвы в школы» и в 1982 г., как и в 1981 г., продолжают «мариноваться» в сенатских комиссиях и на голосование не ставятся.

К осени, ближе к выборам, ситуация начинает меняться. Усиливается давление религиозных правых на президента. 28 августа 1982 г. коалиция «защитников жизни» (так именуют себя противники права на аборт) отправляет открытое письмо Рейгану, где говорится: «Когда Вы обращаетесь к защитникам жизни, Вы говорите незамутненные, вечные истины, которые когда-нибудь сделают безопасными жизни еще не рожденных. Но, когда Вы говорите с широкой американской публикой, эти фундаментальные истины Вами игнорируются или отодвигаются на задний план. Почему? Больше нельзя ходить на цыпочках вокруг вопросов принципа» [118]. Но президент и сам уже выступает с призывами к сенату «обеспечить этим предложениям быстрое рассмотрение, которого они заслуживают».

Наконец, 19 августа 1983 г. Дж. Хелмс, ультраправый сенатор из Северной Каролины, основной рупор новой религиозной правой в конгрессе, добился все же (против воли Бейкера и большинства сената), воспользовавшись хитросплетениями американской парламентской процедуры, рассмотрения биллей о молитве и абортах. Он внес «поправки» к не имеющему никакого отношения к этим вопросам биллю о потолке государственного долга, срочное принятие которого было абсолютно необходимо для нормальной работы финансового аппарата (такая практи-

ка именуется в парламентском «жаргоне» «билли-наездники»). Эти поправки а) заявляют, что сенат не согласен с решением Верховного суда об абортах от 1973 г.; б) запрещают (не просто не выделяют денег, а именно запрещают по закону) федеральное финансирование абортов; в) запрещают судам рассматривать дела о молитве в школах — очень редко применяемый, но допускаемый американским законодательством способ обойти решение Верховного суда. Началась настоящая парламентская битва. Противники новой правой сразу же организовали обструкцию, которой руководили либеральные республиканцы Б. Пеквуд и Л. Вейкер. Чтобы прекратить обструкцию и поставить вопрос на голосование, надо собрать 60 голосов. Но, несмотря на необходимость скорейшего принятия основного билля, их собрать не удается — сенаторы голосовать не хотят. Вопрос о прекращении обструкции становился с 19 августа по 15 сентября 1983 г. четыре раза, причем под конец сам Рейган включился в лоббирование сенаторов. Естественно, что в это время вокруг Капитолия бушует буря — устраиваются демонстрации, петиции, ночные бдения и т. д. Наконец 15 сентября сенат постановляет обсуждение вопроса об абортах «отложить» и сразу же начинает такое же обсуждение вопроса о молитве. 23 сентября «откладывается» и вопрос о молитве. Новая религиозная правая потерпела поражение в крупнейшей законодательной битве [119].

* * *

Если конец 1980-го — начало 1981 г. для новых религиозных правых — период «эйфории», головокружения от успеха, то к выборам 1982 г. они приходят в состоянии растерянности и смятения. Они начинают сознавать, что создававшийся ими самими миф об их всемогуществе — это именно миф, что на самом деле они отнюдь не «моральное большинство», а меньшинство, которому грозит изоляция.

Ряд руководителей правых протестантских организаций, трезво анализируя политическую ситуацию, приходят к выводу, что их слишком шумная поддержка какого-либо кандидата может оказаться как раз самым верным способом его провалить. Один из них заявил в преддверии выборов: «Открытая поддержка со стороны христианской правой может быть помехой для многих кандида-

тов»[120]. Поэтому они призывают действовать осторожно и без прямой просьбы кандидата ни за кого не агитировать. Но ясно, что для такого движения, как новая религиозная правая, которое возникло как «крестовый поход», как пробуждение к политической жизни обычно пассивных социальных элементов, переход к осторожной тактике очень опасен — когда бурный и внезапный энтузиазм сталкивается с разочарованиями и сдерживается, он легко может уступить место прежней пассивности.

Избирательная кампания 1982 г. представляет собой резкий контраст с кампанией 1980 г. В 1980 г. религиозно-моральные вопросы находятся на переднем плане. В 1982 г. о них как бы забыли. Новая религиозная правая стала значительно тише. Республиканские кандидаты теперь не склонны афишировать свою близость к ней и делают в своей агитации упор не на религию, а на экономику, в которой в это время появляются самые первые признаки выхода из кризиса[121]. И результаты выборов разительно отличаются от результатов выборов 1980 г.

Характерная черта выборов 1982 г. — повышение активности избирателей. Вообще активность американских избирателей падает из года в год и на выборах 1980 г. была предельно низкой, причем, как мы видели, это падение в 1980 г. было одновременным с резкой активизацией религиозных консерваторов, ранее не голосующих. Таким образом, очевидно, в этот год дома осталось много либерально настроенных американцев. Но в 1982 г. к урнам пришли 40—41% избирателей, в то время как на промежуточных выборах 1978 г. — 37,9% (промежуточные выборы привлекают всегда меньше интереса, чем выборы президента). За счет каких слоев произошло увеличение числа избирателей? Очевидно, на этот раз не за счет религиозных ортодоксов. Вряд ли они привлекли еще новых избирателей. Скорее всего, наоборот, часть правых ортодоксов, пришедших к урнам в 1980 г., осталась дома в 1982 г. и, наоборот, часть либеральных элементов, испуганных результатами своей пассивности на предыдущих выборах, решила на этот раз проявить активность[122].

Выборы принесли значительное поражение республиканской партии. Если обычно в США на промежуточных выборах правящая партия теряет в среднем 19 мест в палате депутатов, то на этот раз республиканцы потеряли 26 мест, причем 14 из этих 26 — правые, так называемые «роботы Рейгана». После выборов Рейгану пришлось

иметь дело со значительно менее послушным и более либеральным конгрессом.

Но если для республиканцев в целом это поражение значит не так много — «великая старая партия» переживала за свою историю множество взлетов и падений, — то для новой религиозной правой оно было значительно опаснее. Ее неудача отчетливей и несомненней, чем неудача республиканцев. Все те, кого она особенно стремилась провалить на выборах (Т. Кеннеди, П. Сарбанес, Р. Бэрд, Г. Меценбаум), переизбраны, а многие из ее любимцев провалились [123].

* * *

После выборов 1982 г. уже не слышно ни хвастливых речей религиозных правых о неизбежности их грядущей победы, ни панических речей либералов об угрозе «религиозного фашизма» и «царства аятолл». Новые религиозные правые не распались и не исчезли. Но ясно, что если они не «бумажный тигр», то и отнюдь не всепобеждающая сила.

В 1983 г. правым ортодоксам были нанесены два новых удара со стороны независимого, в наиболее важных вопросах продолжающего в сфере религиозно-морального законодательства либеральную политику 60-х — 70-х годов Верховного суда. 25 мая он (8 голосами против 1) одобрил решение налогового управления лишить налоговых привилегий Университет Боба Джонса и затем 15 июня принял решение по делу «Город Акрон против Акронского медицинского центра по охране материнства», признавшее неконституционными все законы и распоряжения, принятые в 70-е — начале 80-х годов на уровне городов и штатов, и каким-либо образом ограничивающие свободу действий частных врачей, делающих аборты (например, требующие обязательного согласия мужа или родителей, обязательного установления срока для размышления и т. п. [124]).

Неудача, связанная с решением по акронскому делу, усугубилась для новых правых другой неудачей — отклонением конгрессом в июле 1983 г. еще одной попытки ввести антиабортное законодательство — поправки к конституции Хетча—Иглтона, гласящей: «Конституция не предусматривает права на аборты» [125].

Решение по делу Боба Джонса окончательно развязало руки налоговому управлению, продолжающему требовать от церковных школ под угрозой лишения налогового иммунитета доказательств отсутствия фактической дис-

криминации. Вслед за делом Боба Джонса возникло тоже громкое дело о школе Кларкдейлской баптистской церкви, в котором администрация опять-таки не вступилась за кларкдейлцев [126]. Нерешительную и неопределенную позицию заняла администрация и в другом деле — деле о церковной школе в Луисвилле (Небраска), отказавшейся подчиняться требованиям контроля со стороны органов народного образования штата, причем 6 родителей учащихся этой школы сели в тюрьму за отказ давать показания перед судом [127].

В целом в 1982—1983 гг. религиозная правая добилась лишь одной заметной победы. Верховный суд, всегда строго запрещавший любые, самые косвенные формы государственного финансирования религиозных школ, вдруг в июле 1983 г. признал конституционным закон Миннесоты, освобождающий родителей, отправляющих детей в церковные школы, от уплаты части налогов штата, идущих на образовательные цели [128]. Это открыло зеленый свет подобному законодательству на федеральном уровне. Администрация предложила билль, по которому государство за счет изъятия из налоговых сумм берет на себя половину стоимости обучения детей в церковных школах. Но и эта радость омрачилась тем, что билль застрял все из-за того же вопроса о том, как проверять, нет ли в школах расовой дискриминации.

В 1984 г., как и в 1982 г., по мере приближения выборов усиливается активность администрации. Но на этот раз она усиливается резко и драматически. Свою избирательную кампанию Рейган начинает громоподобной речью перед съездом радио- и телепроповедников с проклятиями по поводу моральной распущенности и с многочисленными ссылками на Библию. Либеральный журнал «Нью рипаблик» писал по этому поводу: «Мистер Рейган... уже три года на своей должности и не сделал почти никаких усилий в пользу тех социальных требований, поддержку которых он сейчас так яростно провозгласил» [129]. Но Рейган решил на этот раз сделать действительно громкий и драматический жест. Он вносит свою собственную поправку к конституции о школьной молитве и добивается ее рассмотрения сенатом.

Поправка эта звучит так: «Ничто в этой конституции не может вести к запрещению индивидуальной или групповой молитвы в общественных школах или других общественных учреждениях. США или отдельные штаты не имеют права требовать от кого-либо участвовать в этой

молитве. Ни США, ни отдельные штаты не должны составлять текст молитв, которые будут произноситься в общественных школах». Считалось, что поправка имеет шансы в сенате, где в 1982 г. республиканцы сохранили большинство, но практически никаких шансов в палате представителей, ставшей после выборов 1982 г. значительно более либеральной, чем она была в 1980—1982 гг. Тем не менее и в сенате поправка не собрала необходимых двух третей голосов (за нее проголосовали 56 сенаторов, против — 44) и была провалена [130]. Демагогический оттенок действий Рейгана, на наш взгляд, достаточно очевиден. Рейган выбрал для своей поправки самое неудачное время. Если он действительно придавал этому делу столь большое значение, ему следовало бы добиться ее рассмотрения еще в 1981 г. при более правом конгрессе. Создается впечатление, что он и не очень-то рассчитывал на успех, что ему значительно важнее было показать правым ортодоксам свои старания, получить возможность сказать после поражения: «Наша борьба будет продолжаться» [131].

Характерен и выбор вопроса о молитве для наиболее активной законодательной инициативы президента по религиозно-моральным вопросам. Если, например, законодательное запрещение абортов реально ударило бы по массе людей, изменило бы и усложнило бы их жизни, то молитва в школах имеет чисто символическое значение. Большинство американцев, как показывают опросы,— за молитву в школах, но поправка Рейгана составлена так, чтобы не напугать и меньшинство.

Если вдуматься в текст поправки, мы поймем, что она практически лишена смысла. До 1963 г. дети громко произносили вслед за учителем текст официально утвержденной молитвы, что, собственно, и запретил Верховный суд, как нарушение принципа отделения религии от государства. В поправке Рейгана специально оговаривается, что ситуация, существовавшая до 1963 г., не вернется, государство не будет утверждать или составлять текст молитвы. Но тогда совершенно не понятно, откуда этот тёкст возьмется. Кроме того, молчаливую молитву — несколько минут, выделяемых на молитву про себя,— Верховный суд не запретил. Поэтому предложение специальной поправки к конституции (которую, если бы она прошла конгресс, должны были бы ратифицировать законодательные собрания штатов), имеющей столь ничтожное реальное значение, — мера специфически «предвыбор-

ная». Но возникает вопрос: если 1982 год показал слабость религиозной правой, для чего нужна была эта мера?

* * *

Несмотря на то, что в 1984 г. на фоне благоприятной экономической ситуации популярность президента неуклонно росла и он «мог позволить себе» больше, чем раньше, на наш взгляд, не обладай рейгановское предложение о молитве специфически предвыборным характером, оно все же повредило бы ему — в сознании многих американцев всплыли бы все прочие пункты требований религиозной правой и вновь замаячил бы образ «религиозного фашизма». Но в том-то и дело, что Рейган за время своего правления уже достаточно четко показал, что его воинственные заявления в поддержку требований правопротестантских лидеров нельзя понимать «слишком буквально». На наш взгляд, именно явственно проглядывавшая демагогичность рейгановского поворота к религиозно-моральным проблемам делала этот поворот безопасным.

Но не только Рейган своей двусмысленной политикой в религиозно-моральной сфере сумел успокоить многих противников новой религиозной правой, в 1980—81 гг. бывших в паническом состоянии. К 1984 г. стало отчетливо ощущаться, что и в отношениях правых ортодоксов и общества произошли определенные сдвиги, возникли некоторые новые нюансы.

В идеологии новых религиозных правых есть разные тенденции. Есть, как мы уже говорили, тенденция к отказу от политики вообще, возвращению к политической пассивности и изоляции от «грязного» мира [132]. Есть тенденция к продолжению политической активности, но в «очищенном» и «бескомпромиссном» виде, при полном сосредоточении на вопросах религиозно-морального законодательства, что проявляется в периодических призывах некоторых лидеров к отказу от поддержки «предателя» Рейгана [133] (что повторило бы историю взаимоотношений протестантских ортодоксов с Картером) и даже — к поискам «замены» Рейгану, нового кандидата, который уже точно не будет подлаживаться к вашингтонскому «истеблишменту» [134]. В конечном счете выбор такого пути означал бы постепенное превращение новой религиозной правой в небольшую, озлобленную и политически бессильную группу с явственными паранояльными нотами в идеологии — нечто вроде общества Джона Берча или

Американского совета христианских церквей Карла Макинтайра. Но есть и другая тенденция — к прекращению жесткой и воинственной риторики, открещиванию от наиболее воинственных периферийных групп и некоторой «аккомодации» с «истеблишментом», в нападках на который новой религиозной правой всегда ощущались нотки зависти. Американские наблюдатели неоднократно отмечали, с какой жадностью клеймящие «либеральный истеблишмент» новые правые ловят малейшие признаки внимания, признания со стороны этого «истеблишмента»[135]. И интересно не столько то, что религиозные правые откликаются на любой знак приятия, исходящий из элитарных кругов, а то, что такие знаки стали появляться. Во-первых, со стороны неоконсерваторов — группы интеллектуалов, бывших либералов, сейчас «открывших для себя вечные истины консерватизма» и замаливающих старые либеральные грехи (разумеется, не став при этом религиозными ортодоксами). Появился ряд их публикаций о новых правых, смысл которых сводится приблизительно к следующему: сила новых правых преувеличена, нападки на них несправедливы — правое духовенство имеет такое же право бороться за свои мнения, как и либеральное духовенство, а сами идеи религиозных правых, разумеется, старомодны, но социально полезны[136]. Но постепенно новые, примирительные нотки возникают и у либералов. Они уже не так боятся религиозных правых, начинают думать, что, действительно, если либеральное духовенство может устраивать пикеты и демонстрации, то почему их не устраивать и ортодоксам. И, наверное, самое важное — возникает понимание того, что за новыми правыми стоит значительный слой простых американцев, о которых в 60 — 70-е годы либеральная элита, все внимание которой было сосредоточено на правах черных, просто «забыла» и которых бессмысленно упрекать в том, что они не разделяют культурные и моральные ценности элиты.

В 1983—1984 гг. происходит две совершенно поразительные встречи, говорящие об очень глубоких изменениях во взаимоотношениях либеральных кругов и новых религиозных правых. Во-первых, это выступление очень известного либерального теолога Гарвея Кокса в линчбергском колледже Фолуэлла и ответный визит Фолуэлла в Гарвард, где его принимал Кокс,— событие немыслимое еще в 1982 г. Общая тема и интонация в речах и Фолуэлла, и Кокса — разногласия глубокие, но необходим

диалог[137]. Во-вторых, это еще более поразительная встреча Фолуэлла с Тедом Кеннеди, которому вроде бы случайно (!) было направлено приглашение посетить Линчберг, которое он принял и выступил перед студентами и преподавателями фолуэлловского колледжа. Вот как описывает встречу Фолуэлла и Кеннеди Кел Томас, вице-президент «Морального большинства» по связям с общественностью: «Нечто магическое произошло между двумя людьми... и, возможно, между двумя движениями... по крайней мере мы сейчас хоть разговариваем друг с другом. Каждый человек, каждая сторона теперь видит, что противник не имеет рогов и не является антиамериканцем или неамериканцем»[138]. Тон Томаса показывает, что, во всяком случае, для него 1980 год с его исступленными криками — времена давно прошедшие.

Таким образом, к 1984 г. и сами новые религиозные правые, во всяком случае такие их лидеры, как Фолуэлл, стали чуть «помягче» и отношение к ним их противников также несколько смягчилось. Рейган за 1980—1984 гг. показал, что он не фанатик протестантской ортодоксии, не Фолуэлл, но и сам Фолуэлл в какой-то мере перестал быть «пугалом» — его стали меньше бояться и меньше ненавидеть. Поэтому вновь придавая правым ортодоксам уже начавший было исчезать у них энтузиазм (Фолуэлл после провала поправки Рейгана заявил: «Рейган не пытается получить избирательную поддержку от Иисуса Христа. Дело не в том, на нашей или не на нашей стороне Бог. Дело в том, что Рейган на стороне Бога»[139]). Рейган одновременно не вызвал сколь-либо заметной реакции в общественном мнении. Кандидат демократов, Мондейл, попытался было вновь поднять флаг борьбы с религиозным фанатизмом и попытками посягнуть на отделение церкви от государства и поставить религиозные вопросы в центр кампании[140], но его риторика не нашла поддержки в массах американцев[141].

Стремление привлечь любую группу избирателей, которую можно привлечь, не отпугнув другой большей группы, естественно для кандидата. Но у Рейгана была еще одна специфическая причина, побуждавшая его с особой настойчивостью «обхаживать» в 1984 г. религиозную правую.

Кампания 1984 г. проходила для президента в крайне благоприятных условиях. Прежде всего — она совершалась на фоне заметного улучшения экономического положения страны. Чисто личные качества президента также

работали в его пользу — он был неизмеримо эффектнее, обаятельнее, «кино-, фото- и телегеничнее», чем кандидат демократов. Но в пользу кандидата демократов работал один новый политический фактор — впервые в истории США во время предвыборной кампании демократов в борьбу за выдвижение своей кандидатуры на пост президента включился черный американец — священник Джесси Джексон, что вызвало массовую регистрацию черных избирателей. Американские политические аналитики подсчитали, что новые черные избиратели, привлеченные Джексоном и затем как бы «переданные» им победившему на съезде демократов Мондейлу, численно больше, чем тот перевес, благодаря которому Рейгану удалось в 1980 г. «захватить» южные штаты[142]. Перед Рейганом возникла реальная угроза потери юга и для того, чтобы предотвратить ее, ему нужно было привлечь белых южан еще больше, чем это удалось ему в 1980 г. Но основная база новой религиозной правой и вообще протестантской ортодоксии — это именно Юг.

* * *

Если результаты выборов 1980 г. были для многих неожиданными, то в 1984 г. никакой неожиданности не было — победу Рейгану предсказывали все опросы общественного мнения и все наблюдатели. И даже громадный перевес, с которым он победил Мондейла (59% против 41%) никого не удивил. Но если основной фактор победы Рейгана — фактор экономический, убеждение массы избирателей, что существует причинно-следственная связь между рейганомикой и улучшением экономического положения, то определенную роль сыграла и умелая политика президента в религиозно-моральных вопросах. Опрос, проведенный газетой «Нью Йорк Таймс»[143], показывает, что за Рейгана проголосовала масса людей, отнюдь не разделяющих его программу законодательства по морально-религиозным вопросам. Так, одним из его крупных достижений явилось привлечение на свою сторону 34% демократов, голосовавших на первичных выборах за основного соперника Мондейла сенатора Харта, пытавшегося сочетать отказ от ряда традиционно-либеральных пунктов экономической программы с ярким и демонстративным либерализмом в вопросах морального законодательства. Очевидно, молодые и интеллигентные сторонники Харта не перешли бы к Рейгану, если бы рейгановская программа в религиозно-моральных вопросах (вновь и с большой

помпой подтвержденная на съезде республиканцев) воспринималась ими «буквально», если бы они ставили знак равенства между Рейганом и Фолуэллом. О том, что голосование за Рейгана не было голосованием за религиозную правую, говорит и тот факт, что в отличие от 1980-го г., победа Рейгана не означала теперь победы поддерживаемых ей кандидатов. В целом в конгрессе усилились позиции «умеренных». Таким образом, Рейгану удалось привлечь многих противников религиозной правой. Но он смог удержать за собой и ее сторонников. Хотя Рейган улучшил свое положение по сравнению с 1980 г. практически во всех группах избирателей, но наибольшего успеха он добился все-таки в том же самом слое, в котором он достиг наибольшего успеха и в предыдущих выборах. Так, среди всех образовательных групп наибольший успех у Рейгана был среди тех, кто имеет лишь среднее образование (на 9% больше, чем в 1980 г.). Он улучшил свои показатели у «профессионалов и менеджеров» на 5%, но у рабочих — на 6%, у служащих — на 9%. Среди наиболее богатой группы избирателей (более 50 000 дол. дохода) его поддержка выросла на 5%, но среди небогатых людей, имеющих от 12 500 до 25 000 дол. дохода,— на 13%. Из всех регионов США он наиболее продвинулся на Юге — на 11%, естественно — среди белых. Характерно, что несмотря на то, что вместе с Мондейлом впервые в истории США на пост вице-президента баллотировалась женщина Дж. Ферраро, Рейган привлек в 1984 г. на 10% больше избирательниц, чем в 1980 г., причем особенно много на Юге. Относительно немного улучшив свою поддержку среди католиков (49% в 1980 г. и 55% в 1984 г.) и потеряв поддержку части евреев (39% в 1980 г. и 32% в 1984 г.) и негров (11% в 1980 г. и 9% в 1984 г.), Рейган резко улучшил поддержку среди белых протестантов (с 63% до 73%) и особенно — среди «дважды рожденных» белых (с 63% до 80%). Таким образом, как и в 1980 г. группой избирателей, в которой он имел наибольший успех, были не культурные и не богатые белые южане-протестанты, «дважды рожденные» — оплот новой религиозной правой.

11. **Либеральные церкви в 1980—1984 гг.** Именно в 1980 г., году ошеломляющих успехов новой религиозной правой, статистика зафиксировала знаменательный факт — кончился почти 20-летний период неуклонного падения численности верующих в «основных» либеральных церк-

вах. Данные за последующие годы показывают ту же картину — хотя численного роста еще нет, падения численности больше также нет [144]. Что же произошло? Почему в период наступления либеральных сил либеральные церкви теряли членов, а теперь, в период активизации правых ортодоксов, падение численности их членов закончилось?

Очевидно, время «залечило раны». То, что казалось пугающим новшеством в начале 70-х годов, например женщины в духовенстве, постепенно стало чем-то обычным и привычным. Тот, кто не ушел из Объединенной пресвитерианской церкви в 1967 г., когда был принят новый символ веры, или из Епископальной церкви в 1977 г., когда она перешла к рукоположению женщин, вряд ли будет выходить из-за этого через несколько лет [145].

Между тем либеральные церкви в 60-е — начале 70-х годов зашли в своем реформизме настолько далеко, что новых шагов в этом направлении сейчас в какой-то степени «некуда делать». Идет процесс усвоения и постепенного претворения в жизнь принципов, уже провозглашенных и уже принятых. Более того, по некоторым позициям намечается отход от крайностей либерализма. Еще в 1976 г. группа крупных теологов «основных» протестантских церквей при участии католиков и православных выпустила «Хартфордскую декларацию», заявляющую о «нехристианском характере» ряда положений радикальной теологии. О большей осторожности и умеренности либеральных церквей, на наш взгляд, говорят и события, связанные с приемом в НСЦХ церкви гомосексуалистов (Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches) [146]. Еще в 1981 г. либерально-протестантский журнал «Крисчен сенчури» писал о приеме этой церкви как о решенном деле. Но уже в 1983 г. церкви было отказано в приеме, причем не только из-за противодействия входящих в НСЦХ православных, но и из-за нежелания идти на это самих либеральных протестантских церквей [147].

Период постоянного и уверенного движения в одном направлении, очевидно, кончился, и начался период колебаний и неуверенности. Этому способствует и то, что если раньше у церковных либералов практически не было оппозиции в своей интеллигентской среде, то сейчас у них появился новый противник, действующий не извне, как новая религиозная правая, а скорее изнутри и стремящийся не столько «заклеймить», «разбить» и т. д., сколько «выправить линию», заставить «повернуть вправо».

Это неоконсервативная церковная группировка, объединенная вокруг созданного в апреле 1981 г. Института религии и демократии [148]. Этот институт опубликовал целую серию статей против НСЦХ, прежде всего в популярном журнале «Ридерс дайджест», и создал ряд направленных против церковных либералов телепередач. Подобного рода атака в средствах массовой информации для НСЦХ — нечто новое. Возможно, именно с этими нападками и вообще с трудностями современного положения НСЦХ, а не только с «крайней усталостью» связана и внезапная отставка с поста президента НСЦХ Джеймса Армстронга, которого сменил священник черной Американской методистской епископальной церкви Филип Казн [149]. В 1984 г. должна была уйти со своего поста бывшая 10 лет генеральным секретарем НСЦХ «левая» религиозная деятельница Клер Ренделл [150]. Очевидно, уже наметившаяся ранее тенденция к смене радикальных элементов в руководстве НСЦХ более умеренными [151] усилится. Таким образом, как раз в тот период, когда религиозные правые переходят границу «нормы», либеральные церкви в какой-то мере начинают «входить в норму».

* * *

В идеологии протестантских ортодоксов есть очень много элементов, препятствующих политическому активизму. Прежде всего вера в то, что высшая цель человека — загробное блаженство и что все земные проблемы будут разрешены, когда придет (и случится это скоро) Иисус Христос и установит свое тысячелетнее царствие. Напротив, идеология либеральных протестантов, утративших ясные и четкие мифологемы ада, рая и тысячелетнего царствия, сосредоточена на «земных» проблемах. Политический активизм ей имманентен. Поэтому для их выхода из кризиса, для обретения ими внутренней устойчивости и уверенности в себе им необходимы ясные политические цели, религиозно-моральное значение которых было бы несомненным.

В 60-е — начале 70-х годов такую роль играла борьба за равные права черных и за мир во Вьетнаме. Сейчас этих лозунгов уже нет. Разумеется, положение массы черных остается достаточно плачевным, но это уже не связано с тем очевидным расизмом, который был раньше, и борьба за равноправие черных уже не имеет для белого населения такого морального и эмоционального значения. За при-

нудительное отправление белых детей в негритянские школы или установление обязательных квот для черных в высших учебных заведениях не может быть столь же страстной борьбы, порождавшей мучеников — не только черных, но и белых, как порождала их борьба за право черных участвовать в выборах.

Программа правых включает ряд положений, моральная оценка которых очень сложна, и, хотя либеральные церковники, естественно, с ними не согласны, выступать против них «крестовым походом» трудно. Трудно защищать право на аборты с такой же страстностью, с которой отстаивались гражданские права негров, или даже с такой, с какой отстаивают «право на жизнь» противники абортов. Трудно духовенству устраивать демонстрацию против молитвы в школах. Даже против сокращения расходов на социальное обеспечение и вообще против рейгановской экономической программы либеральному духовенству вести борьбу не так просто, ибо предшествующий курс, связанный с безудержным ростом государственных расходов и государственного вмешательства во все сферы жизни, привел к разгулу инфляции, ударившей по самым широким слоям населения, и экономическому спаду, из которого как раз сейчас «выползает» экономика США. Но в программе правых есть одно наиболее слабое в моральном отношении звено, которое может дать либеральным церковникам необходимый им ясный и четкий моральный лозунг. Это звено — требование роста вооружений.

Логика Рейгана и Фолуэлла здесь очень проста. СССР — это «атеистическая тирания», мировое зло. Значит, ослабление борьбы с ним — это грех, забвение США своей миссии, своего долга. Разумеется, гонка вооружений — это деньги, выброшенные на ветер. Но на великое и святое дело американские христиане денег не жалеют. Эти идеи имеют глубочайшие корни в американском массовом сознании, пронизанном идеями американской миссии, высшей ценности буржуазно-демократического строя и нетерпимостью к атеизму.

Но та же идея миссии, к которой апеллируют правые, имеет и другую сторону. Наряду с традицией «крестовых походов» в США всегда существовала и традиция пацифизма, также апеллирующая к идее моральной миссии США. Причем, поскольку оба эти противоположные отношения к внешней политике имеют общую моралистическую основу, они относительно легко переходят одно в

другое. При соответствующей морально-политической конъюнктуре не только пацифистские настроения переходят в настроения «крестового похода», но и наоборот, воинственность — в пацифизм. Такие переходы совершались в американской истории многократно.

После периода роста пацифистских настроений в связи с войной во Вьетнаме начался период неуклонного роста американской воинственности. На протяжении всех 70-х годов растет число американцев, считающих, что США тратят на вооружение слишком мало. В 1969 г. их было 8%, в 1971 г.— 11%, в 1973 г.— 13%, в 1976 г.— 22%, в 1977 г.— 27%, в 1979 г.— 34% и, наконец, в год прихода Рейгана к власти — 49%. Если в 1971 г. за увеличение военного бюджета выступали 10%, то в 1980 г.— 71% [152]. Таким образом, в какой-то мере можно говорить, что Рейган пришел с «мандатом» на рост военных расходов.

Но уже в 1981 г. стало ясно, что «мандат» этот весьма непрочный. Еще в августе 1981 г. 34% американцев были за предложение Рейгана увеличить в 1983 г. расходы на вооружение на 18% и лишь 16% были за сокращение расходов, а в феврале 1982 г. первых было всего 19%, а последних — 23% [153]. После рекордного подъема к концу 1980 г. числа лиц, считающих, что на вооружение тратится слишком мало (56%), затем их число начало стремительно падать — в декабре 1981 г. их было 29%, в декабре 1982 г.— 19%. Напротив, число считающих, что тратится слишком много, возросло с 12% в декабре 1980 г. до 38% в декабре 1982 г. [154]

1982 г. для Рейгана был очень сложным годом. Признаки экономического подъема еще не ощущались достаточно ясно, зато очень отчетливо ощущались следствия сокращения государственных расходов на помощь неимущим. Популярность президента резко упала. И в этот период в сознании массы американцев усилился страх перед воинственной риторикой президента и возникло чувство, что политика, сокращающая расходы на помощь беднякам, престарелым, безработным и увеличивающая расходы на вооружение, аморальна.

Упомянутый выше опрос, проведенный в феврале 1982 г., показал, что вообще за сокращение военных расходов — 23% американцев. Но, когда опрашиваемые были поставлены перед выбором, сократить расходы или на вооружение, или на какие-то другие нужды, результат оказывается совершенно иной. Так, считали, что лучше сократить помощь старикам, беднякам и инвалидам, чем со-

кращать военные расходы лишь 9%, предпочли сокращение пособий по безработице лишь 31%. Противоположные же выборы сделали 86 и 62%.

Эти тенденции в массовом сознании постарались использовать либеральные религиозные силы, выдвинувшие борьбу за мир и разоружение как свой основной политический лозунг.

В рейгановский период борьба за мир и ядерное разоружение выходит на самое первое место в повестке дня либеральных церквей. Летом 1981 г. об этом заявили Объединенная церковь Христа и Христианская церковь (ученики Христа)[155], епископат Объединенной методистской церкви в ноябре 1981 г. заявил, что «все другие проблемы бледнеют» по сравнению с этой[156]. НСЦХ дал такую оценку проекту бюджета на 1983 финансовый год: «...он уничтожил бы все, что следовало сохранить, для того, чтобы создать то, что может уничтожить нас всех»[157]. Резко усилились антивоенные церковные организации, объединившиеся в коалицию «новых аболиционистов»[158]. Лозунг борьбы за ядерное разоружение дал либеральным церковникам новую ясную цель, придал их общественной деятельности новый импульс.

Но еще важнее другое. В 1981—1982 гг. вырисовывалась довольно четкая возможность сплочения вокруг этого лозунга и не либерального духовенства, перспектива самой широкой антимилитаристской, антиядерной церковной коалиции, охватывающей церкви и церковные круги, не входившие в антивоенную коалицию 60-х — начала 70-х годов. Это католическая иерархия, сейчас настроенная гораздо более пацифистски, чем 10 лет назад, это значительная часть и консервативных в религиозном плане протестантских церковников, среди которых очень окрепло пацифистское движение «Sojourners» и чья эволюция драматически представлена поездками в Москву и выступлениями Билла Грехема, и даже крайне консервативные и традиционно патриотические мормоны, руководство которых в мае 1981 г. после долгих бесед с либерально-протестантскими теологами впервые в истории церкви выступило с осуждением милитаристской политики правительства[159].

Наиболее яркой демонстрацией силы возглавляемого духовенством антивоенного движения было мощное ралли сторонников разоружения в июле 1982 года в Нью-Йорке во время сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разору-

,жению, на котором присутствовало от 500 тыс. до 1 млн. человек [160].

На выборах 1982 г., оказавшихся неудачными для правых, 15% при опросе заявили, что отношение кандидатов к ядерному разоружению было решающим фактором, определившим их выбор. Референдумы по вопросу о замораживании ядерных вооружений показали поддержку идее замораживания в районах, в 1980 г. голосовавших за Рейгана, — в городах Вермонта и западного Массачусетса [161]. Антимилитаристские высказывания мормонского руководства, Национальной ассоциации евангеликов, южнобаптистского духовенства — это голоса, раздававшиеся в это время как раз в той среде, где действует «Моральное большинство» и чья поддержка была решающей для Рейгана в 1980 г.

В 1983—84 гг. ситуация однако стала заметно изменяться. Экономический подъем отодвинул на задний план различные страхи, в том числе и страх ядерной войны. «Успех» американской интервенции в Гренаде вызвал новый подъем воинственности. Тем не менее и в 1984 г. внешняя политика и политика в области вооружений оставались «слабыми пунктами» в целом становившегося все более популярным президента, что, очевидно, во многом объясняет изменение в 1984 г. принятого им внешнеполитического тона. Так, в начале 1984 г. 36% американцев заявили, что при Рейгане стали жить лучше, и только 24% — хуже (остальные как жили, так и живут); 43% заявили, что страна стала сильнее, только 9% — слабее. Но одновременно 38% считают, что шансы начала войны при Рейгане больше, и только 12% — меньше.

Страх перед воинственностью правореспубликанской администрации не смог перевесить в 1984 г. действие других факторов, и Рейган одержал убедительную победу. Но страх этот отнюдь не исчез, как не исчезли и моральные сомнения «среднего американца».

1982 год показал возможность возникновения мощного антивоенного движения даже в тех условиях, когда США не ведут войны и «американских парней» не убивают. Он показал и потенциальную силу религиозно-либеральных кругов, выступающих под миролюбивыми лозунгами и способных сплотить вокруг себя самую широкую коалицию церковников. На наш взгляд, несомненно, что в будущем при каком-либо изменении экономической и внешнеполитической ситуации страх перед войной, новое чувство моральной ответственности за сохранение мира и

аморальности грандиозных военных расходов вновь обострятся, что создаст возможность для широкого политического «контрнаступления» религиозно-либеральных сил под лозунгом борьбы за мир и разоружение.

Возможность для религиозных либералов «перейти в контрнаступление» облегчается не только выдвижением ими обладающего большой эмоциональной силой и притягательностью лозунга, но и тем, что они, насколько можно судить по ряду сообщений, перенимают и берут на вооружение политическую технику, использованную на рубеже 70—80-х годов религиозной правой.

Мы говорили, что новая религиозная правая использовала телевидение (вернее, воспользовалась уже проделанной телепроповедниками работой и завоеванной ими аудиторией) и тактику писем, составляемых на основании хранимой в компьютерах информации и отправляемых по почте лицам, которые могут быть мобилизованы для каких-либо конкретных политических действий и финансовой поддержки. То, что новую технику идеологической и политической борьбы впервые применяет группа, ощущающая себя «зажатой в угол», естественно. Но и любая новая техника очень скоро становится всеобщим достоянием. Сейчас протестантские и католическая церкви активно включаются в телепропаганду[162], а либеральные политические группы начинают применять тактику рассылки писем. При этом, так же как это делали и делают новые правые, тщательно анализируется голосование конгрессменов и выбираются «жертвы».

12. **Циклы религиозно-политического развития и его общее направление.** Перед нашими глазами сейчас прошла картина религиозно-политической борьбы в США в 70-е— начале 80-х годов. Подведем некоторые итоги. Что же произошло за это время в религиозно-политической жизни США?

Самое первое, что бросается в глаза, — это цикличность развития. В начале эпохи идет наступление религиозных либералов. Но в этом наступлении они заходят слишком далеко. Пока они бушуют, требуя все более и более радикальных перемен, происходит постепенная эрозия массовой базы либеральных церквей и силы, находящиеся на противоположном полюсе религиозно-политического спектра, вначале подавленные и деморализованные, начинают приходить в движение. И когда они бросаются в атаку, в которой очень много от отчаяния, от ощущения, что им уже «нечего терять», что еще немного — и все дорогие им

традиционные жизненные устои окончательно рухнут, эта атака неожиданно оказывается очень успешной. Начинается противоположное движение. Религиозные либералы отступают, они деморализованы, и некоторые из них начинают каяться, а некоторые — биться в истерике, крича о наступлении эпохи «религиозного фашизма». Но у победителей — новых религиозных правых — возникает «головокружение от успеха», и в самой их победе, в той «оргии», которую они устраивают, — зародыш их поражения. Уже очень скоро становится ясно, что силы их отнюдь не так велики, что большинство их не поддерживает и даже боится. Лишь очень немногое из их программы удается реализовать, перевести в законодательство. Между тем их разбитые противники постепенно собираются с силами и «приходят в себя».

Мы видим нечто вроде колебаний маятника. В американскую религиозно-политическую жизнь как бы встроен механизм, предотвращающий слишком большие отходы — «вправо» или «влево» от некоторой «нормы». Как только какая-то одна религиозно-политическая сила заходит слишком далеко, возникает реакция, откат общественного мнения и маятник начинает движение в противоположном направлении. Никто не может победить «до конца», любая слишком большая победа неизбежно влечет за собой «реванш», казалось бы, уже поверженного и бессильного противника. От антагониста избавиться нельзя — он всегда рядом, наличие религиозных либералов «подразумевает» наличие консерваторов.

Но значит ли это, что происходит в конечном счете просто «топтание на месте», колебание неподвижного маятника вокруг своей оси?

* * *

Несмотря на то что правые религиозные ортодоксы вроде бы олицетворяют догматическое сознание, некритическое принятие догм — как догм религии, так и «догм» буржуазной идеологии, а религиозные либералы — прогрессивное развитие (естественно, в определяемых обществом рамках), разум и знание, расшатывающие догмы, очень часто, когда мы прислушиваемся к их полемике, возникает ощущение, что разум, как это ни парадоксально, часто бывает на стороне правых ортодоксов.

В лозунгах и требованиях, которые в США считались (и еще считаются) либеральными и прогрессивными, даже

в самом стиле жизни носителей «передового», либерального сознания 60—70-х годов было, на наш взгляд, нечто чрезмерное, преувеличенное, и не только потому, что общество в целом еще «не созрело», «не доросло» до них, но нечто чрезмерное по сути, нелогичное и неестественное.

Одно дело — выступать за свободу и равенство женщин и совсем другое дело — доводить этот принцип до весьма сомнительного с научной точки зрения утверждения, что вообще никаких биологически обусловленных различий в социальных ролях мужчины и женщины быть не может, что женщин, например, так же как мужчин, надо призывать в армию — один из «выводов» из принципа «равных прав», сыгравший большую роль в поражении поправки о равных правах. Между тем это еще не самый «радикальный» из выводов.

Одно дело — отрицание обязательной греховности добрачных связей или нерасторжимости брака, превращающей совместную жизнь людей в бессмысленную пытку. И совсем иное дело — та оргия вседозволенности, которая возникает в молодежной контркультуре и в которой четко ощущается не только радость людей, наконец вырвавшихся на волю, но и нечто вроде новых и жестких норм, обязательного «требования» эмансипированного поведения.

Одно дело — выступать за равенство черных и белых, ощущать историческую вину белых и искать пути, как эту вину искупить. Совсем другое дело — «басинг», перевозки белых детей в негритянские школы, и обязательные квоты для черных. Избрание в практически белых церквах на руководящие посты черных только потому, что они черные, причем доказывающим этим себе и другим свою собственную прогрессивность белым церковникам — неважно даже, подходят ли они для данной должности, стремление элитарных колледжей во что бы то ни стало иметь каких — неважно, но черных профессоров — явления понятные как реакция на расизм, стремление «искупить вину», но по сути своей гротескные и даже говорящие о глубинных, еще не изжитых (и именно поэтому с такой страстью отрицаемых) расистских предрассудках самих либералов.

Во всех сферах — от сферы семейных отношений до сферы экономических теорий, от отношения к расовой проблеме до педагогики — либерализм 60-х—70-х годов не только разрушал традиционные догмы и предрассудки,

он еще и создавал свои, новые, «либеральные» и «прогрессивные» предрассудки и догмы. И консервативная реакция поэтому имеет громадное «отрезвляющее» и «очистительное» значение. Сила ее — не только в том, что поднялась действительно отсталая и темная масса, до этого спокойно лежавшая «на дне» американской общественной жизни, но и в том, что в криках «мракобесов» были элементы правды, что заставило очень многих американцев, отнюдь не отсталых и темных, или отступить в растерянности (пассивность либеральных элементов на выборах 1980 г.), или даже солидаризироваться с правыми. Действительно прогрессивное, принадлежащее будущему, и то, что в определенную эпоху считается прогрессивным, — вещи отнюдь не совпадающие. Поэтому многие из растерявшихся или переметнувшихся вправо либералов на самом деле, реально могут быть даже носителями более развитого, прогрессивного сознания, чем те, кто остался верен традиционному либерализму. Их консерватизм — «псевдоконсерватизм», за ним реально может скрываться движение вперед, отрицание не прогресса, а «псевдопрогрессизма».

Современная студенческая молодежь, более «осторожно обращающаяся» с традиционными ценностями, в принципе не может быть носителем более отсталого сознания, чем их совершавшие «сексуальную революцию» родители. Современные негритянские «неоконсерваторы» типа Т. Соуэлла, считающие, что всякого рода квоты для черных вредны самим черным, ибо сохраняют у них сознание их неполноценности и развивают паразитические склонности, отнюдь не дяди Томы. Это люди, действительно в самой глубине души не ощущающие себя «хуже белых». Но «традиционалистская» реакция в современном студенчестве выключает его из борьбы с политикой Рейгана, а реакция людей типа Соуэлла на унизительное для них покровительственное отношение к черным белых либералов просто ведет их к поддержке Рейгана. При реакции на либеральные мифы и предрассудки носители на самом деле передового, прогрессивного сознания могут солидаризироваться с «настоящими» правыми и способствовать их победе.

* * *

В годы реакции происходит не только разрушение и отбрасывание многих либеральных мифов. Происходит еще и часто незаметный, но очень важный и глубокий

процесс усвоения, «переваривания» массовым сознанием многих идей и принципов, которые раньше считались специфически «либеральными», а теперь становятся просто общепринятыми, всеобщими.

Американский социолог Д. Янкелович собрал массу данных о эволюции морали и представлений о ценностях «средних американцев» за большой период времени. Приведем некоторые из них. Согласившихся с утверждениями: а) что, когда муж зарабатывает достаточно денег, женщина должна сидеть дома, в 1938 г. было 75%, в 1978 г.— 26%; б) «женщина, оставшаяся незамужней, очевидно, или больная, или невротик, или аморальна»: в 1957 г.— 80%, в 1978 г.— 25%; в) добрачные сексуальные связи — аморальны: в 1967 г.— 85%, в 1979 г.— 37%; г) готовы голосовать за женщину — кандидата в президенты: в 1937 г.— 31%, в 1980 г.— 80%[163]. Таким образом, новые моральные нормы в такой глубокой сфере, как отношения между полами, которые еще в 60-е годы были принадлежностью молодежной «контркультуры», к 80-м годам стали нормами большинства. Данные о некоторой «консервативной» реакции в этой сфере есть, и мы приводили их выше. Но по сравнению с этими колоссальными сдвигами они совершенно несоизмеримы, ничтожны. Отношение к женщине и к семье изменилось принципиально, радикально и, очевидно, необратимо.

Разумеется, это относится не только к отношениям между полами. Резко отступили расистские предрассудки. Если в 1963 г. 72% опрошенных американцев осуждали межрасовые браки, в 1978 г. таковых было 54%; 84% были готовы голосовать за черного кандидата в президенты. За еврея — кандидата в президенты в 1937 г. голосовали бы 46%, в 1982 г. — 82%[164].

Религиозная терпимость также достигла «новых рубежей». Если в 1924 г. 94% жителей среднего американского городка считали, что «христианство — единственная истинная религия и все должны быть обращены в нее», то в 1977 г. так считали всего 41% (!).

И об этом говорят не только данные опросов. За время первого рейгановского президентства, т. е. за время консервативной реакции, появились черные мэры Атланты, Лос-Анджелеса и Чикаго; именно в этот период впервые в истории в борьбе за выдвижение кандидатуры на пост президента от демократической партии участвовал черный американец; 97-й конгресс, выбранный в 1980 г., самый «правый» конгресс за многие годы, — это одновре-

менно конгрес с наибольшим в истории США процентом конгрессменов — женщин, черных, евреев и католиков, а в 98-м конгрессе удельный вес всех этих групп стал еще больше[165]. Более того, именно при правом президенте, противнике поправки о равных правах, впервые женщина назначается в Верховный суд (и на другой важнейший пост — представителем США в ООН) и на съезде республиканцев в 1984 г., съезде, на котором доминировали крайне правые силы, была организована своего рода демонстрация женщин-республиканок, занимающих ответственные посты. И через два года после поражения поправки о равных правах появилась кандидатура Ферраро в вице-президенты.

Но наиболее четко необратимость процесса принятия основных «либеральных» ценностей, их превращения из «либеральных» в просто общеамериканские видна, на наш взгляд, на примере идеологии самой новой религиозной правой. Джерри Фолуэлл и компания занимают самое крайнее место на правом фланге современного американского политического спектра, справа от Рейгана. Между тем если сравнить позиции новой протестантской правой и старых лидеров протестантских ультраортодоксов, то мы увидим, что ряд норм и принципов «доброго старого времени» без шума и какого-либо решительного пересмотра позиций оказался отброшен, а ряд принципов, когда-то считавшихся чуть ли не леворадикальными, так же без шума принят.

Так, в сознании лидеров и приверженцев новой религиозной правой, несомненно, присутствуют расистские элементы. Об этом говорят трудности ликвидации сегрегации у южных баптистов и неравноправного положения черных у мормонов, объективно сегрегированный характер фундаменталистских «библейских колледжей». Но это — расизм, уже не рискующий «высовываться наружу», расизм, решительно отрицаемый его носителями, которые сейчас активно стремятся привлечь к себе религиозно-консервативных черных. Расизм — позиция, в громадной степени «сданная».

В большей степени «сдана» и позиция в отношении равенства женщин. Южные баптисты, основной костяк противников поправки о равных правах, сами допускают сейчас женщин в духовенство[166]. И хотя новая правая кипела от возмущения, когда Рейган назначил в Верховный суд Сандру О'Коннор, никто из них не решился сказать, что женщине в Верховном суде не место (хотя

наверняка многие так думали),— говорили лишь о том, что она недостаточно консервативна.

Но наиболее интересно, как незаметно, в громадной степени — неосознанно, сдаются собственно религиозно-догматические позиции. Религия «доброго старого времени» — это религия, убежденная в том, что именно она есть истина. Когда-то протестанты-баптисты были убеждены, что путь протестантов-методистов есть путь в ад. Разложение догмы ведет к тому, что все больше истин ставится под сомнение и это открывает путь экуменизму — сближению церквей, осуждаемому догматиками-ортодоксами. Но что же происходит с самими этими ортодоксами? В 1928 г. ортодоксальные протестанты не допустили избрания в президенты католика А. Смита, и еще в 1960 г. Южная баптистская конвенция официально выражала сомнение в том, может ли католик Кеннеди быть американским президентом, а для протестантских ультраправых того времени, вроде Билла Харджиса,— католицизм — такое же детище сатаны, как и марксизм. Сейчас новое поколение протестантских ультра при всей своей ортодоксии активно сотрудничает с правыми католиками и православными, с когда-то вызывавшими ужас честных протестантов мормонами и с ортодоксальными иудаистами.

Как бы ни испытывали правые ностальгию по прошлому, прошлое невозвратимо и движение общества вперед, его освобождение от догм — как религиозных догм, так и «догм» буржуазной идеологии — необратимо. Это движение принимает самые разные формы, может «камуфлироваться», «прятаться» и «обманывать» тех, кто пытается ему помешать. И оно совершается не только в «либеральную» эпоху иконоборчества, но и в эпохи реакции, традиционализма, победы правых сил — такие, как современная эпоха «рейганизма».

Примечания

[1] По этому вопросу см. исследование Г. Кинли: *Quinley H.* The prophetic clergy. N. Y., 1973, p. 195—201.

[2] О радикальной протестантской теологии см.: *Добреньков В. Н.* Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980. Теологическая эволюция редко находит отражение в официальных «символах веры» церквей. Тем не менее Объединенная пресвитерианская церковь приняла в 1967 г. новый «Символ веры», где Библия именуется не «словом божьим», а лишь

«свидетельством откровения, не имеющим параллелей», нет пункта о непорочном зачатии, но зато очень много пунктов, отражающих либеральную социально-политическую позицию церкви. Значительно чаще старые «символы веры» сохраняются, но «выходят из употребления». Так, Епископальная церковь, формально сохраняющая «символы веры» XVI в., отказалась в 1966 г. осудить за ересь епископа Сан-Франциско Р. Пайка, публично отрицавшего догматы Троицы и непорочного зачатия.

[3] Наиболее крупные шаги в этом направлении приходятся уже на вторую половину 70-х годов. В 1975 г. церковь унитариев-универсалистов первой создает официальную церковную организацию в поддержку «равных прав гомосексуалистов» (Washington Post, 1975, June 27, p. D-15). В этом же году в поддержку «равных прав» официально высказался Национальный совет церквей Христа (НСЦХ) (Washington Post, 1975, Mar. 7, p. B-14). В 1976 г. епископалы сделали диаконисой лесбиянку, которая в 1977 г. была рукоположена в священство в числе первых 11 женщин-пресвитеров (Time, 1976, June 7, p. 51; 1977, Jan. 1, p. 54). В 1979 г. квакеры постановили, что они будут «активно искать» для работы в своих учреждениях представителей «дискриминируемых меньшинств: негров, женщин и гомосексуалистов» (Christian Century, 1979, May 17, p. 528).

[4] Резолюция, призывающая к изъятию таких слов, принята Национальным советом церквей Христа в 1976 г. (см.: Washington Post, 1976, Oct. 10, p. B-18). В 1983 г. НСЦХ выпустил новый, «пробный» перевод ряда мест Библии, где вместо «Отца» фигурируют «Отец (и мать)», вместо «Сына» — «Ребенок» и т. д. (Time, 1983, Sept. 24, p. 60).

[5] Так, в 1964 г. Объединенная пресвитерианская церковь (ОПЦ), 95% членов которой белые, избирает черного своим главой, модератором (Time, 1964, May 29, p. 47), негров избирают руководителями практически однородно белых региональных дистриктов Объединенной методистской церкви (Time, 1964, June 24, p. 50). ОПЦ затем избирает модератором даже черную женщину.

[6] Два примера наиболее радикальных резолюций — включение в «Символ веры», принятый в 1967 г. ОПЦ, пункта о том, что каждый пресвитерианин обязан бороться за мир, «даже рискуя национальной безопасностью» (Time, 1967, June 2, p. 61), и решение церкви унитариев-универсалистов предоставлять в своих церквах убежище дезертирам из армии (Time, 1968, June 28, p. 48).

[7] См. по этому вопросу: *Фурман Д. Е.* Внешнеполитическая позиция американских церквей.— США — экономика, политика, идеология, 1980, № 6.

[8] Одним из наиболее радикальных официальных актов церквей было предоставление ОПЦ 10 тыс. долларов в фонд защиты Анджелы Дэвис (Washington Post, 1971, June 19, p. B-6).

[9] *Quinley H.* Op. cit., p. 118—120. Маршами протеста, в которых участие представителей духовенства было наиболее массовым, были марш на Вашингтон в защиту гражданских прав в 1963 г. и марш в Сельме в 1965 г., в которых, по разным оценкам, участвовало от 2 до 10 тыс. церковников в каждом, а также антивоенный марш духовенства на Вашингтон в 1967 г., где было около 2600 церковников. См.: *Hadden J.* Clergy involvement in civil rights.— The Annals of the American Academy of Political and

Social Science, vol. 387: The sixties: Radical change in American religion. Philadelphia, 1970, p. 124.

[10] Так, для в высшей степени либеральных епископалов в силу особенностей их традиции перейти к рукоположению женщин было очень трудно, и они совершили это лишь после ожесточенной борьбы в 1977 г. А очень консервативные южные баптисты рукоположили первую женщину еще в 1956 г.

[11] По этому вопросу см.: *Филановская О. В., Фурман Д. Е.* Эволюция черного мусульманства.— США — экономика, политика, идеология, 1981, № 3.

[12] По данным Кинли, среди сторонников полного ухода из Вьетнама из числа духовенства делали по этому поводу публичные заявления 67%, писали конгрессменам, сенаторам и т. д. 45%, подписывали петиции 55%, участвовали в митингах 46%, а среди сторонников роста военных усилий во Вьетнаме — всего лишь соответственно 41, 20, 4, 4%. Из противников «Предложения 14» (законодательной меры, осложняющей процесс расовой десегрегации в жилищах) подписывали петиции 67%, работали в комитетах, ведущих агитационные кампании, 40%, организовывали в своей конгрегации «группы социального действия» 26%, из сторонников — соответственно 24, 5 и 4% (*Quinley H.* Op. cit., p. 121).

[13] *Hadden J., Swams Ch.* Primetime preachers: (The rising power of Teleevangelism). Adison-Wesley, 1981, p. 160.

[14] Стенли Ротман приводит следующие данные о политических взглядах журналистов «большой прессы» и телевидения (опрос 1970 г.). В «элитарной» группе журналистов 14% считают себя «очень левыми», 56% — «несколько левыми», в «неэлитарной» группе «очень» и «несколько» левых — 37%. В 1972 г. 61% журналистов «Вашингтон пост» были за Макговерна, 22% — за Никсона (в населении соответственно 38% и 61%) (*Rothman S.* The mass media in post-industrial America.— In: The third century: (America as a post-industrial society)/Ed. S. M. Lipset. Hoover Inst. press, 1979, p. 359). Статья Ротмана — яркий образец развернувшейся в конце 70-х годов критики либеральной прессы неоконсерваторами. Статья эта тенденциозна, но одновременно она вскрывает и либеральную тенденциозность прессы.

Религиозность «элиты журналистов» — предельно «размытая». Лишь 8% ходят в церковь еженедельно, а 86% — «ходят изредка или никогда не ходят». Мораль — предельно «либеральная». Лишь 15% считают супружескую измену аморальной (Christian Century, 1982, Mar. 17, p. 296).

[15] Относительно большего либерализма церковного руководства, чем рядовых священников, и священников, чем мирян, см.: *Quinley H.* Op. cit., p. 260.

Широкое исследование общественно-политических взглядов преподавателей теологических факультетов и семинарий было проведено в 1980—1981 гг. Оно показало очень большой разрыв между позициями теологов и населения в целом. Так, либералами себя считали 50% преподавателей, 21% населения и 29% лиц с высшим образованием, высказывались за расширение государственной помощи бедным соответственно — 43, 21 и 17%, против увеличения военных расходов — 74, 29 и 36%. При этом верхушка теологических факультетов оказалась либеральнее рядовых преподавателей. Так, согласились с тем, что США должны эволюционировать к социализму, 42% преподавателей со степенью доктора философии и 29% не имеющих этой степени, согласились с

необходимостью ограничения доходов соответственно 26 и 16%. Самая либеральная группа — преподаватели семинарий элитарных протестантских церквей (пресвитериан, Объединенной церкви Христа, епископалов), имеющие степень доктора философии. Из них высказались за эволюцию к социализму 47%, за ограничение доходов — 27% (Human Events, 1982, Sept. 25, p. 11, 12).

Эти данные говорят о политическом либерализме. Но тесно связанный с ним религиозный либерализм, либеральные, модернистские формы теологии всегда имели своими «естественными» центрами теологические учебные заведения. В 60—70-е годы в двух американских церквах — Южной баптистской конвенции и Лютеранской церкви (синод Миссури) — борьба консерваторов и либералов приняла форму борьбы консерваторов (имеющих широкую поддержку мирян) с семинариями. В синоде Миссури она привела к тому, что семинария Конкордия откололась от синода и стала центром новой церкви.

[16] Так, 70% пасторов-методистов, 76% — Объединенной церкви Христа, 57% епископалов и 69% пресвитериан надеялись в 1968 г., что их начальство одобрило бы их участие в маршах за равные права черных и соответственно 67, 71, 39 и 59% — в антивоенных маршах (*Quinley H.* Op. cit., p. 264—265). В то же время они полагали, что их активная позиция стоила им потери пожертвований со стороны конгрегации,— соответственно 19, 21, 18, 16%, а некоторые считали, что из-за нее пожертвования увеличились,— 5, 9, 9 и 3% (Ibid., p. 230).

[17] В декабре 1966 г. только 6% делегатов Ассамблеи Национального совета церквей Христа считало, что расовая интеграция в США идет «слишком быстро». Между тем сделанный за две недели до этого опрос показал, что так полагают 70% (!) белых американцев (*Hadden J.* Op. cit., p. 120—121).

[18] Уважение к духовенству в США очень велико. В 1981 г. в опросе, в котором по десятибалльной шкале оценивалась польза для общества различных профессий, священники получили первое место (за ними — врачи и учителя) (Gallup Poll Release, 1981, July 24—27).

В 1983 г. 64% опрошенных оценили «честность и этические нормы» духовенства как «высокие и очень высокие» (относительно конгрессменов такую оценку дали только 14%, профсоюзных лидеров — 12%) и только 5% — как «низкие и очень низкие» (конгрессменов так оценили 38%, профсоюзных лидеров — 44%) (Gallup Poll Release, 1983, Aug. 4).

[19] Хотя 72% мирян утверждали в 1967 г.: «Я был бы раздосадован, если бы мой пастор (священник, раввин) участвовал в пикетировании или демонстрации»,— одновременно 82% из них согласились с тем, что «духовенство обязано выступать от лица морального сознания этой нации» (*Hadden J.* Op. cit., p. 121—122).

[20] Борьба консерваторов с либеральными тенденциями в церквах принимает в 60—70-е годы как пассивные формы (резкое уменьшение пожертвований, уход из церквей), так и более активные — голосование на ассамблеях, создание «фракционных организаций» и, наконец, расколы. Консервативное меньшинство откололось в 70-е годы от Епископальной церкви, создав в 1976 г. Англиканскую церковь Северной Америки, и от пресвитериан (Пресвитерианская церковь в Америке в 1973 г., с 1980 г.— Евангелическая пресвитерианская церковь). Характерно, что победу консерваторы одержали в двух церквах, организационная струк-

тура которых предоставляет максимальные права мирянам,— Южной баптистской конвенции и Лютеранской церкви (синод Миссури). О внутренней борьбе среди южных баптистов см.: *Marius R.* The war between the baptists.— Esquire, 1981, Dec.

[21] О финансовых трудностях церквей см.: US News and World Report, 1970, Mar. 23, p. 43; Washington Post, 1971, Dec. 18, p. E-1. НСЦХ, борясь с бюджетным дефицитом, был вынужден даже в 1975 г. на 1/3 сократить свою бюрократию (US News and World Report, 1975, Febr. 15, p. 55).

[22] Washington Post, 1977, Febr. 18, p. C-13. См. также: *Hutcheson R.* Crisis in overseas mission: Shall we leave it to the independents? — Christian Century, 1981, Mar. 18, p. 290—295.

[23] *Quinley H.* Op. cit., p. 241.

[24] Вот пример из наиболее активных либеральных церквей — церкви унитариев-универсалистов, одной из самых элитарных (если не самой элитарной) церкви США, в которой уже в 1967 г. 84% членов были с высшим образованием. Консервативные силы здесь очень слабы. Основная масса членов церкви разделяет либеральную позицию в вопросах политики и морали. В 1967 г. 69% членов церкви были против эскалации войны во Вьетнаме и 20% — за полный уход из Юго-Восточной Азии, 70% считали борьбу за права негров «очень важной», 80% не относили добрачные связи к обязательно аморальным, 72% выступали за свободу абортов. Одновременно только 3% (!) верило в «сверхъестественного бога», 90% не верили в загробную жизнь, 64% никогда или почти никогда не молились (Time, 1967, Apr. 14 p. 69).

Не намного лучше положение в Объединенной церкви Христа, где только 41% членов не сомневается в существовании бога и 40% верят в то, что Иисус Христос — бог и сын божий; и у епископалов 56,9% верят в то, что Иисус Христос — бог, 20,8% считает его вдохновленным свыше человеком, 16,8% — просто «великим лидером», а 0,3% полагают, что его вообще не было (Washington Post, 1979, May 12, p. A-24).

[25] Religion in America: 1981.— Gallup Opinion Index, 1981, Jan, Report N 184. При этом хуже всего дела обстоят именно у либеральных церквей. Так, в Объединенной церкви Христа в 1981 г. всего 16% посещающих церковь в воскресенье утром составляли лица от 16 до 40 лет (Washington Post, 1981, Dec. 4, p. B-14).

[26] Yearbook of American and Canadian churches, 1978, p. 230—231.

[27] Religion in America: 1977—1978.— Gallup Opinion Index, Report N 145, p. 44.

[28] «Дважды рожденный» (twice-born или born-again) — термин, распространенный в США и означающий, что человек прошел через духовный кризис, после которого он сознательно решает стать истинным христианином. Понятие «перерождение», или «второе рождение», занимало центральное место в теологии игравших особо важную роль в США форм протестантизма. Сейчас оно употребляется очень широко, и не только по отношению к протестантам. «Дважды рожденные», как правило,— консервативных религиозных ориентаций. По данным 1976 г., через «второе рождение» прошли 34% американцев.

[29] Religion in America: 1981, p. 61.

[30] Для большинства американских ортодоксов-протестантов характерна вера в неизбежное ухудшение мира, падение нравов и религиозности, которые должны предшествовать «второму при-

шествию» Христа и началу его тысячелетнего царствия — вера, не очень-то способствующая политической активности.

[31] Religion in America: 1981, p. 58—59.

[32] Еще в 1974 г., когда Дж. Форд, член Епископальной церкви, сменил Никсона, пресса подчеркивала его «основательную» религиозность. Отмечали, что каждое воскресенье он обязательно бывает в церкви (Time, 1974, July 19, p. 69), всегда молится перед принятием важных решений (US News and World Report, 1974, Oct. 7, p. 69), а в 1976 г. в ходе избирательной кампании Дж. Форд, заявил, что он и его сын, студент теолог, «посвятили себя Христу» (US News and World Report, 1976, May 3, p. 18).

О соперниках Картера в рамках Демократической партии — пресвитерианине Джексоне, члене ОЦХ Хэмфри и методисте Уоллесе — сообщали, что они — учителя воскресных школ. См.: US News and World Report, 1976, May 3, p. 19.

[33] «Ну, я часто молюсь,— говорил о себе в интервью Картер.— Не постоянно, но много раз на день. И когда я чувствую покой и уверенность — я не знаю, откуда они происходят,— в том, что то, что я делаю, правильно, я предполагаю, может быть и без основания, что я выполняю волю Бога... Я сознаю, что у меня есть недостатки и грехи и я должен исправиться и нуждаюсь в прощении от окружающих меня людей и от Бога». (The Presidential campaign: Jimmy Carter. Wash.: US Gov. Print. Off., 1978, vol. 1, pt 1, p. 165. О религиозности Картера см.: *Nielson N. C.* The religion of President Carter. Nashville; New York, 1977.

[34] Картер рассказывал, как в начале своей политической карьеры, когда он собирался баллотироваться в сенат Джорджии и его пастор стал его отговаривать, он ответил: «А как вы смотрите на то, чтобы быть пастором церкви в 80 тысяч человек?» (имеются в виду жители избирательного округа) (*Carter J.* Why not the best? N. Y., 1976, p. 89).

Когда Рут Картер Стейнплтон, сестру Картера, спросили в интервью: «Верит ли президент в глубине души, что его избрание исходит от Бога и есть знак христианского духовного пробуждения в нашей стране?»,— она ответила просто: «Да» (Washington Post, 1977, May 6, p. C-20).

[35] «Ни в Конституции США, ни в Декларации независимости, ни в Билле о правах, ни в Прокламации освобождения, ни в Ветхом завете, ни в Новом завете вы не встретите таких слов, как «экономичность» и «эффективность». Но вы встретите другие слова — честность, сострадание, любовь и много других, указывающих, каким должно быть человеческое существо. Те же самые слова указывают и на то, каким должно быть правительство человеческих существ» (*Carter J.* Op. cit., p. 116).

[36] Gallup Opinion Index, Report N·137, p. 44. Перед выборами пресса писала о страхе католиков, не будет ли консервативно протестантский президент оказывать особое предпочтение протестантам и как-нибудь вредить католической церкви (см.: Newsweek, 1976, June 7, p. 49), и Картер давал специальное интервью репортеру National Catholic News Service, в котором клялся, что никаких антикатолических предрассудков не имеет (см.: The Presidential campaign.., p. 453). Ситуация — противоположная той, которая была в 1960 г., когда Кеннеди пришлось выступать в Хьюстоне перед южнобаптистскими пасторами с заверениями, что он будет неуклонно соблюдать принципы отделения церкви

от государства и не будет оказывать особого покровительства католицизму.

[37] Christian Century, 1982, Jan. 6—13, p. 3—4.

[38] В 1975 г. за неделю в церкви было 40% американцев (цифра постоянная за период с 1971 г.), в 1976 г.— 42%, в 1977 г.— 41%, в 1978 г.— 41%, в 1979 г.— вновь 40%. Процент считающих, что религия теряет влияние, стал падать (1975 г.— 51%, 1976—45, 1977—45, 1978—48, 1980 г.— 46%), а считающих, что она увеличивает влияние,— расти (соответственно 39, 44, 36, 37, 35%). (См.: Religion in America: 1981, p. 33, 49.)

[39] Gallup Poll Release, 1981, Aug. 9.

[40] См. две статьи, специально разбирающие вопрос о тенденциях в массовом религиозном и моральном сознании в этот период: *Benson J. M.* The polls: A rebirth of religion? — In: Public Opinion Quarterly, 1981, Winter, p. 577—583; *Mueller C.* In search of a contituency for the «New religious right».— Public Opinion Quarterly, 1983, Summer, p. 217—226.

[41] В 60—70-е годы число таких школ значительно возросло (с 1961 по 1971 г.— на 66%) (US News and World Report, 1973, Oct. 8, p. 44—45).

[42] Картер был членом Трехсторонней комиссии, элитарной международной организации, созданной крупными транснациональными корпорациями для обсуждения разного рода проблем международного значения и вызвавшей (как организация элиты и тем более — международной) разного рода подозрения у широкой консервативной массы, всегда боящейся, что элита «водит ее за нос», сговариваясь за ее спиной. См.: Christian Century, 1980, Aug. 13—20, p. 781—782.

[43] Time, 1980, Nov. 17, p. 42.

[44] Например, К. Макинтайр, руководитель старейших организаций протестантской правой — Американского и Интернационального совета христианских церквей, мог утверждать, что на летающих тарелках путешествуют, на одних — ангелы, на других — черти (см.: Washington Post, 1975, Sept. 5, p. C-11). Этот постаревший лидер правого фундаментализма и сейчас устраивает парады, марши и митинги под лозунгом «Поддержим Пентагон», где выступают такие фигуры, как Нгуен Као Ки, когда-то — вице-президент Южного Вьетнама (см.: Washington Post, 1981, Nov. 25, p. B-18; New York Times, 1982, Apr. 10, p. 484), но все уже производит комическое впечатление.

[45] *Hadden J., Swams Ch.* Op. cit., p. 51.

[46] Ibid., p. 60—61.

[47] Washington Post, 1981, June 28, p. A-11.

[48] См. по этому поводу: *Ford D.* The electronic church's aesthetic of evil.— Christian Century, 1981, Oct. 28, p. 1095—1097; *Price R. M.* Evangelism as entertainment.— Christian Century, 1981, p. 1122—1125.

[49] Прямое использование религиозных телепередач в политических целях лишило бы их юридического статуса религиозных и вытекающего из него освобождения от налогов. Поэтому прямой агитации проповедники избегают, хотя по сути дела их передачи очень политизированы. См. по этому вопросу: *Diamond E.* Schould the Government crack down on TV's evangelists? — TV Guide, 1981, Nov. 14—20, p. 2—7.

[50] Кроме П. Робертсона, сына сенатора, телепроповедники — разбогатевшие выходцы из низов, из того же слоя, на который

рассчитана их проповедь, и многократно описанная в романах ситуация «выскочек», «новых богачей», пытающихся пробиться к «аристократам» и отталкиваемых ими, повторяется в их жизни. Очевидно, очень много для понимания психологии Дж. Фолуэлла может дать тот факт, что он всю жизнь прожил в городе Линчберге (Вирджиния), где, начав с «нуля», он стал важнейшим лицом. Он не только пастор грандиозной, многотысячной конгрегации, но и глава Линчбергской христианской академии, а также расположенных в Линчберге баптистского колледжа, лагеря для юношества, библейского института и семинарии, телепроповедник и т. д. и т. п. Он — крупнейший предприниматель. Но при всем том он не вхож в дома линчбергской «аристократии», представителей «старых денег», его презирающих (см.: Chicago Tribune, 1981, Febr. 21, Sec. 1, p. 17—18). Создается ощущение, что «напор» Фолуэлла в какой-то мере — «сверхкомпенсация», следствие комплекса социальной неполноценности. Но, выйдя за пределы Линчберга, Фолуэлл везде — в церкви, в политике, в прессе — сталкивается в новых обличьях с теми же высокомерными линчбергскими богачами.

[51] Это — католик Р. Вигери, специалист по организации политических кампаний посредством рассылки писем, лидер созданной им в 1974 г. крайне правой организации «Комитет за спасение свободного конгресса», униат Пол Вайрич и лидер «Консервативного Кокеса» Говард Филлипс. «Он,— пишет Р. Вигери о Вайриче,— и Говард Филлипс провели бесчисленные часы со служителями электронной церкви Джерри Фолуэллом, Джимом Робисоном и Петом Робертсоном, побуждая их вступить на поприще консервативной политики» (*Viguerie R.* The new right — we are ready to lead. The Viguerie company, 1980, p. 51. См. также: Penthouse, 1980, N 2, p. 52). По принятой сейчас в США терминологии эта группа тесно связанных друг с другом политических деятелей и организаций, возникших в 70-е годы, именуется «новые правые» (в отличие от «старых правых» типа Б. Голдуотера). Религиозные лидеры и организации, составляющие важнейшую составную «новой правой», именуются «новой религиозной правой».

[52] *Conway F., Siegelman J.* Holy terror. N. Y., 1981, p. 68.

[53] В этом правые республиканцы продолжали тактику, столь успешно примененную в 1976 г. Картером, обратив ее на этот раз против него. При этом кое-кто из новой правой доходил в 1980 г. до заговоромании, не очень далекой от берчистской. Пет Робертсон, например, утверждал, что все последние президенты и кандидаты в президенты избирались на деле транснациональными корпорациями и международной элитой, организованной Трехсторонней комиссией, и на 1980 г. был намечен ставший затем вице-президентом и не любимый «новой правой» Дж. Буш, но простые честные американцы положили этому конец, сплотившись вокруг первого кандидата, не связанного с международной элитой (см.: Christian Century, 1980, Aug. 13—20, p. 782; Harper's Magazine, 1980, Aug., p. 39). Если Трехсторонняя комиссия в какой-то мере выполняла в 1980 г. роль «сионских мудрецов», то полумифический «секулярный гуманизм» — роль, которую играли для маккартистов в 50-е годы проникшие всюду коммунисты. «Секулярный гуманизм», т. е. просто нерелигиозность, изображался как активная, проникшая всюду сплоченная сила, сознательно стремящаяся навязать американцам свое безбожие. Рейган сам не стеснялся

говорить, что атеисты навязывают США свою религию (см.: Time, 1981, Jan. 5, p. 24).

[54] О тактике «рейганистов» по отношению к черным, здесь, однако, не сработавшей, см.: Newsweek, 1981, Mar. 9, p. 35; *Viguerie R.* Op. cit., p. 28—219.

[55] Washington Post, 1975, Nov. 21, p. A1—A6.

[56] Для того чтобы правильно разобраться в значении этих лозунгов и вообще морально-юридических проблем, по которым идет борьба в современных США, необходим небольшой комментарий. Во-первых, хотя новые правые — страстные противники «поправки о равных правах», запрещающей дискриминацию на основе пола, не следует представлять их вообще противниками прав женщин, например права голосовать и занимать государственные должности. Их борьба с поправкой о равных правах связана прежде всего со страхом (и страх нельзя считать уж совсем необоснованным), что она приведет вообще к ликвидации юридических различий между женщинами и мужчинами и разрушению традиционных ролей в семье. И действительно, феминистки и сторонники «равных прав» требовали, например, введения для женщин квот (подобно квотам для негров) в учреждениях и на предприятиях, регистрации для военной службы. Движение лесбиянок и гомосексуалистов также теснейшим образом связано с движением за «равные права». Во-вторых, как не следует представлять новых правых бóльшими противниками женского равноправия, чем они есть на самом деле, так нельзя представлять их либеральных противников людьми, не видящими никаких моральных проблем, например, в абортах. Многие действительно не видят здесь моральных проблем, но очень многие, напротив, считают аборты сложной моральной проблемой и даже безусловным грехом, но полагают, что государство не должно вмешиваться в моральный выбор женщины. Весь этот комплекс вопросов связан со сложнейшими научными и философскими вопросами, на которые никакого однозначного ответа, очевидно, быть не может, и поэтому вокруг них и кипят страсти.

[57] Поддержку Израиля, однако, можно понять и как своеобразное «религиозное» требование, ибо для протестантских фундаменталистов создание Израиля — исполнение библейских пророчеств и один из актов, предваряющих «второе пришествие». Поддерживая Израиль, фундаменталист приближает «тысячелетнее царствие». В идеологии Фолуэлла поддержка Израиля занимает одно из центральных мест. «Я решил,— говорил он,— лично включиться в борьбу по таким моральным вопросам, как аборты, порнография, поддержка Израиля и другие, которые стали вопросами политическими» (Idaho Statesman, 1981, May 23, p. 9B). Подробнее об этом см. раздел III.

[58] При этом «моральными» голосованиями в 1980 г., например, объявлялись голосования против санкций режиму Музоревы в Родезии, против создания департамента образования — «орудия вмешательства в дела школ бюрократов-либералов» и т. д. Лишь один из шести священников — членов конгресса голосовал по оценкам «Христианского голоса» морально более чем половину своих голосований. См.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1980, vol. 30, N 36, p. 2631.

[59] Ibid., vol. 30, N 36, p. 2629.

[60] Newsweek, 1980, Oct. 15, p. 29; *Viguerie R.* Op. cit., p. 89—96.

[61] Впоследствии Пет Робертсон, который периодически «об-

щается с Богом», получил от него указание отойти от политики. См.: *Hadden J., Swams Ch.* Op. cit., p. 37.

[62] Выступивший независимым кандидатом либерально-республиканский конгрессмен от Иллинойса Джон Андерсен — член маленькой консервативной протестантской церкви скандинавского происхождения, Евангелической свободной церкви. В 60-е годы он стоял на позициях, аналогичных позициям протестантской правой конца 70-х годов. В 1961 г. он предложил поправку к конституции, гласившую: «Эта нация набожно признает власть и закон Иисуса Христа, спасителя и правителя наций, через которого мы получаем благо от всемогущего Бога». Но затем, с начала 70-х годов, он совершает эволюцию в направлении либерализма — религиозного и политического. Его поддержка на выборах 1980 г. легализации абортов и «равных прав гомосексуалистов» привела его к конфликту с его же консервативной церковью. См.: Chicago Tribune, 1980, Mar. 20; New York Times, 1980, June 9, p. B-12.

[63] Цит. по: *Hadden J., Swams Ch.* Op. cit., p. 131. В этой же речи Рейган выразил к удовлетворению присутствующих свои сомнения в теории эволюции. За месяц до выборов, 3 октября 1980 г., Рейган явился к Фолуэллу в Линчберг на конференцию телепроповедников. См.: New Yorker, 1981, May 18, p. 53.

[64] US News and World Report, 1982, June 21, p. 43.

[65] Организатор избирательной кампании Р. Рейгана в Иллинойсе Д. Тоттен дал такую оценку работе членов «Морального большинства»: «Они... помогли нам очень. Они — грандиозны. Делают массу работы, на которую обычно трудно найти людей, и выполняют ее как миссию» (New Republic, 1980, Aug. 2, p. 16).

[66] TV Guide, 1982, Jan. 1 — Febr. 5, p. 8.

[67] Time 1980, Dec. 1, p. 37.

[68] Эту точку зрения, на наш взгляд совершенно бездоказательную, выдвинули крупные социологи С. Липсет и Э. Рааб (см.: Commentary, 1981, N 31). С. Липсет и Э. Рааб принадлежали в это время к группе поддерживавших Рейгана неоконсерваторов — бывших либералов, в основном евреев, пришедших к неоконсерватизму и поддержке Рейгана, рупором которых стал журнал «Комментари». Им, естественно, было не очень приятно, что они оказались в одной компании с «новыми правами», и хотелось приуменьшить их роль и приувеличить роль «своих», прежде всего социально-экономических, аспектов республиканской программы.

[69] Дж. Фолуэлл, например, сказал: «Большинство нашего народа проголосовало за традиционные семейные ценности» (US News and World Report, 1980, Nov. 17, p. 42).

[70] New York Times, 1980, Nov. 9, p. 28.

[71] Public Opinion, 1983, June-July, p. 17.

[72] В начале 1981 г. опрос показал, что 62% американцев согласились с тем, что правительство должно прекратить регулировать деловую активность (не согласились 32%), и 70% считали, что правительство слишком вмешивается в частную жизнь граждан (Time, 1981, June 1, p. 22).

[73] Newsweek, 1981, Mar. 9, p. 35.

[74] Public Opinion, 1983, April-May, p. 28.

[75] Ibid., p. 30—31; Time, 1984, Apr. 9, p. 49.

[76] Washington Post, 1982, Jan. 9, p. A-19.

[77] US News and World Report, 1984, Jan. 9, p. 44.

[78] Public Opinion, 1983, April-May, p. 30—31.

[79] Time, 1981, June 1, p. 22—23.

[80] Gallup Opinion Index, 1980, June Report N 178; Public Opinion, 1983, April-May, p. 30—31.

[81] Gallup Poll Release, 1981, May 24.

[82] Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 39, N 17, p. 711.

[83] Newsweek, 1981, Nov. 17, p. 29.

[84] New York Times, 1980, Nov. 9, p. 28.

[85] В начале идут цифры опроса, опубликованного в «Ньюсуик» от 17/XI 1980 г., в скобках — цифры опроса, опубликованного в «Нью-Йорк таймс» 9/XI 1980 г.

[86] Потеря поддержки в его собственной церкви оказалась во многом роковой для Картера. В 1976 г. он получил 56% голосов белых баптистов (43% получил Форд), в 1980 г.— всего 34%, а 56% получил Рейган (Time, 1980, Dec. 8, p. 30).

[87] Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 39, N 17, p. 716.

[88] Эту цель провозгласил ультраправый сенатор Хэлмс еще в 1975 г. (см.: New York Times Magazine, 1981, Febr. 8, p. 75), и именно ее взялись осуществить организации религиозной правой, принадлежащие к которой пасторы проводили регистрацию прямо в церквах. Фолуэлл сказал: «Не может быть сомнений в том, что «Моральное большинство» и другие религиозные правые организации привели к урнам миллионы избирателей, которые иначе не голосовали бы» (Chicago Tribune, 1980, Nov. 7, p. 13).

[89] Time, 1980, Dec. 8, p. 30.

[90] «Некоторые из приверженцев атеизма... не понимают, что фактически они создали чуть ли не свою собственную религию... и требуют для нее того, что они отрицают для других» (Time, 1981, Jan. 5, p. 24).

[91] Так, Фолуэлл в подражание Лютеру сочинил свои «95 тезисов», в числе которых есть и такой тезис: «... чтобы... были прекращены все непроизводительные программы, финансируемые правительством, вредоносные программы, которые сами способствуют безделью и нищете» (New Republic, 1981, Dec. 23).

[92] Такого рода вариант идеологии новой религиозной правой содержится в вышедшем в 1982 г. сборнике «The New Right Papers». В одной из статей сборника говорится: «Наши капиталистические друзья сделали из свободы какой-то идол и призывают его на помощь против любого социального зла... Но свобода — не Бог...». Далее говорится о том, что не может быть, например, свободы для порнографии (Human Events, 1982, Aug. 14, p. 14—15).

[93] Характерно, что при всех своих религиозных высказываниях он практически не бывает в церкви. В 1984 г. лидер демократов в палате представителей Тип О'Нил стал использовать этот факт в полемике с Рейганом и Рейган заявил, что он потому не ходит в церковь, что не хочет, чтобы его охрана мешала людям молиться. Но и Картер, и Никсон приглашали духовенство на молитвы в Белый дом и в Кемп-Девид. Рейган этого не делает (см.: Time, 1984, Mar. 19, p. 19). Совершенно не вяжется с ортодоксальным протестантизмом и такой каким-то образом проникший в прессу и произведший очень тягостное впечатление на ортодоксов факт, как интерес Рейгана к гороскопам. См.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 38, N 36, p. 2634.

[94] Такой вариант консервативного антиэтатизма представлял вождь правого крыла республиканцев в 60-е годы Барри Голдуотер, который сейчас постоянно и решительно противодействует

новой религиозной правой, заявляет, что истинный консерватизм несовместим с вмешательством государства в частные дела граждан и что Фолуэлл и компания — не консерваторы, а «правые популисты». Отнюдь не стоят на позициях религиозной правой, хотя и заигрывают с ней, неоконсерваторы. Наконец, Рейган не может уж совсем сбрасывать со счета и либеральное меньшинство республиканцев.

[95] US News and World Report, 1981, Dec. 7, p. 37.

[96] New York Times Magazine, 1981, Febr. 8, p. 75.

[97] Так, зимой и весной 1980 г. Дж. Фолуэлл говорил о 25 млн. слушателей своей программы, а в июле, во время съезда республиканцев, уже возникла цифра 50 млн. «Нью-Йорк таймс» от 20/VIII 1980 г. говорит о 15 млн., но добавляет, что, возможно, более точна скромная цифра 6 млн. (New York Times, 1980, Aug. 20, p. B-22). Между тем исследования говорят о том, что Фолуэлла каждую неделю смотрит только 1,5 млн. (*Hadden J., Swams Ch.* Op. cit., p. 47).

[98] Закон этот был признан неконституционным окружным апелляционным судом (см.: US News and World Report, 1982, Jan. 18, p. 34), по поводу чего Г. Джармин, один из лидеров «Христианского голоса», заявил: «Мы удручены и разочарованы» (Washington Post, 1982, Jan. 9, p. A-19). Но это не останавливает креационистов, затевающих бесконечные процессы едва ли не во всех штатах и добившихся, например, что теннессийское школьное правление (Board of Education) отвергло предложение об обязательном включении в учебники по биологии материалов по дарвинизму. См.: US News and World Report, 1984, Febr. 20, p. 48.

[99] Time, 1981, Dec. 15, p. 26; *Gitlin T.* When the right Talks, TV listens.— Nation, 1983, Oct. 15, p. 333—340.

[100] См. интервью Фолуэлла газете «Айдахо стейтсмен»: Idaho Statesman, 1981, May 23, p. 98.

[101] Time, 1980, Nov. 3, p. 58—59. Созданы и другие организации, специально направленные для борьбы с новой религиозной правой. Среди них — возглавляемая Макговерном «Американцы за здравый смысл». См.: US News and World Report, 1982, June 2, p. 44.

[102] Religion in Amrica: 1981.— Gallup Opinion Index, 1981, Jan., Report N 184, p. 62.

[103] Time, 1981, June 1, p. 22—23.

[104] Так, очень популярный телеевангелист Рекс Хамберд заявил, что он не вмешивается в политику, ибо считает, что «у него самое высшее в мире призвание». При упоминании интервьюером Фолуэлла он удрученно покачал головой (Idaho Statesman, 1981, May 2, p. 108).

[105] Christian Century, 1981, Aug. 1—8, p. 694; Time, 1980, Nov. 3, p. 58. Очень любопытна позиция бывшего в 1980—1982 гг. президентом ЮБК весьма консервативного Бейли Смита. Вначале он сотрудничает с лидерами правых протестантов, участвует в далласском сборище. Но затем отходит от них. «Я думаю,— говорит он,— что они больше волнуются из-за ракет (missiles), чем из-за мессии (Messiah)» (Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981 vol. 38, N 36, p. 2634.

[106] Важнейший из них — «Акт защиты семьи», составленный лидерами новой религиозной правой и охватывающий все важнейшие для них вопросы: и молитвы в школах, и законодательное преследование гомосексуализма, и запрещение абортов, и «защи-

ту прав родителей и частных школ», т. е. представляющий собой единую, целостную программу. Спонсором этого акта в сенате уговорили стать П. Лекселта (см.: Human Events, 1981, Jan. 24, p. 5). Другой подобный акт — законопроект Д. Дентона, по которому каждый год должно выделяться 30 млн. долларов на создание центров по воспитанию молодежи в духе «самодисциплины» (в первом варианте текста законопроекта вместо слова «самодисциплина» стояло слово «целомудрие»). См.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, p. 1153.

[107] Human Events, 1981, Apr. 11, p. 3, 4.

[108] Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, vol. 39, N 9, p. 384; 1982, vol. 40, N 1, p. 1—5; 1982, vol. 40, N 34, p. 2102.

[109] Time, 1980, Dec. 8, p. 30.

[110] Washington Post, 1981, July 17, p. C-20. Этот разговор, между прочим, вызвал бурю негодования в церквах, в том числе и консервативных, например у южных баптистов.

[111] Washington Post, 1981, July 17, p. C-20. Барри Голдуотер сказал на это: «Каждый добрый христианин должен дать Фолуэллу пинок в задницу» (Time, 1981, July 20, p. 27).

[112] Human Events, 1981, Aug. 1, p. 14. Обсуждению «проблемы О'Коннор» посвящено очень много материалов в этом органе за 1981 г.: July 18, p. 1, 5, 8; Aug. 1, p. 14; Aug. 8, p. 12, 13; Aug. 29, p. 5; Sept. 5, p. 14; Sept. 19, p. 3, 4; Nov. 7, p. 5.

[113] Human Events, 1981, May 2, p. 3—4.

[114] Джонсы — известная семья проповедников-южан. Все они — Бобы, и теперешний Боб Джонс именуется Боб Джонс III. Боб Джонс — баптист, но, как и Джерри Фолуэлл, считает, что ЮБК — слишком либеральная, и не входит в нее. Между Джонсом и Фолуэллом много общего, как много общего и между Линчбергским баптистским колледжем Фолуэлла и Университетом Джонса. В обоих учебных заведениях — строжайшая дисциплина и регламентация поведения студентов. Все моды одежды и причесок, возникшие после 50-х годов, считаются аморальными и не допускаются. Но Фолуэлл «левее», «либеральнее» Джонса. У него в колледже целых 10% черных, у Джонса менее 1%, и свидания черных и белых, правда с разрешения родителей, он допускает. См.: New York Times, 1981, Apr. 10, p. 14; 1982, Jan. 14, p. 7.

[115] О поддержке Боба Джонса многими очень либеральными деятелями НСЦХ см.: Human Events, 1983, July 8, p. 8; Washington Post, 1983, May 28, p. C-14.

[116] Рейган заявил, что решение прекратить дело отнюдь не связано с тем, что он симпатизирует таким, как Боб Джонс. Просто он считает, что нужно, чтобы борьба с сегрегацией в школах велась не по произволу налогового управления, и он будет требовать принятия специального закона, дающего управлению право аннулировать налоговые льготы для учебных заведений типа джонсовского. Конгресс отказывается принимать такой закон и предлагает администрации удовлетвориться резолюцией, по которой он выразил бы мнение, что налоговое управление уже имеет такие права, и администрация соглашается с этим (см.: Chicago Tribune, 1982, Jan. 17, p. 1, 6; Campaign Urbana News Gazette, 1982, Mar. 2, p. B-12; Human Events, 1983, June 8, p. 1, 8). Разобраться в мотивах всех этих ходов очень трудно, но создается впечатление, что предложение Рейганом особого законодательства делалось здесь для «спасения лица» и «очистки совести».

[117] Провал поправки торжественно праздновался новыми правыми в Вашингтоне. См.: Human Events, 1982, June, 10, p. 4.

[118] Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Sept. 4, p. 2202.

[119] См. об этих событиях: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Aug. 2, p. 2102; Sept. 4, p. 2202; Sept. 11, p. 2240; Sept. 18, p. 2299; Sept. 25, p. 2359; Human Events, 1982, Sept. 4, p. 3—4; Sept. 11, p. 1, 6; Sept. 18, p. 5; Sept. 25, p. 1; Oct. 2, p. 4.

[120] US News and World Report, 1982, June 2, p. 43—44.

[121] Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, vol. 40, N 43, p. 2710—2713.

[122] О том, что часть религиозных правых осталась в 1982 г. дома, можно предполагать лишь на основании косвенных данных. Но относительно активности либералов есть данные прямые — из 6 млн. избирателей, которые не голосовали в 1978 г., но пришли к урнам в 1982 г., 4,3 млн. проголосовало за демократов (Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Nov. 13, p. 2851).

[123] Американские аналитики особое значение для оценки потенций религиозной правой придавали выборам в Северной Каролине, штате Хелмса, где двум близким к Хелмсу правым республиканцам противостояли два либеральных демократа, причем полемика шла в основном как раз вокруг так называемых социальных вопросов (вопросов религиозно-морального законодательства) (см.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Oct. 23, p. 2712). Результаты выборов были совершенно однозначны — победили оба либеральных демократа (см.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1982, Nov. 6, p. 2782).

О неудаче религиозной правой красноречиво говорит и то, что число конгрессменов — сторонников полной свободы абортов увеличилось в 1982 г. на 20 чел. См.: US News and World Report, 1983, Jan. 27, p. 31.

[124] Human Events, 1983, June 25, p. 3; US News and World Report, 1983, June 27, p. 31; Time, 1983, June 27, p. 29. Либеральный журнал «Нейшн» писал: «Решение по акронскому делу — значительная победа в великой борьбе за то, чтобы положить конец унижению женщин» (Nation, 1983, Aug. 20—27, p. 139).

[125] Congressional Quarterly: Weekly Report, 1983, Mar. 5, p. 468; Mar. 26, p. 651; Human Events, 1983, June 25, p. 3; Nation, 1983, Aug. 20—27, p. 139.

[126] Human Events, 1983, Sept. 10, p. 1, 17.

[127] Human Events, 1983, Dec. 24, p. 6; 1984, Jan. 14, p. 3; Newsweek, 1984, Jan. 23, p. 46.

[128] Это не единственное решение Верховного суда за последние годы, которое вызвало радость религиозной правой. Второе такое решение было принято в марте 1984 г. и признавало законность принятого в г. Потакет (Род-Айленд) обычая сооружать на рождество (за казенный счет) на площади города сцену с изображением поклонения волхвов (см.: US News and World Report, 1984, Mar. 19, p. 10). Трудно сказать, чем вызваны эти решения Верховного суда, практически все время ставившего правым палки в колеса. Но возникает предположение, что суд руководствовался все же не только чисто юридическими соображениями. Верховный суд превратился для религиозной правой в какое-то пугало, символ всех враждебных ей сил, и тема «судебного произвола» занимала видное место в ее агитации. Принятие конгрессом

поправок о молитве и абортах или законодательное ограничение сферы подлежащих суду дел могло бы создать очень нежелательные для суда прецеденты. Поэтому, возможно, суд хотел как-то снизить накал кипящих вокруг него страстей.

[129] New Republic, 1984, Febr. 27, p. 10.

[130] Об этих событиях см.: US News and World Report, 1984, March 19, p. 10; Apr. 2, p. 11; Time, 1984, March 19, p. 16—19; Apr. 2, p. 45; Newsweek, 1984, March 19, p. 28—29. Подводя итог деятельности 98-го конгресса, журнал «ЮС Ньюс энд Уорлд Рипорт» пишет: «Взрывоопасные социальные вопросы, такие как вопрос об абортах, о гражданских правах, о басинге... были поставлены и... отброшены в сторону».— US News and World Report, 1984, Oct. 15, p. 37.

[131] Time, Apr. 2, 1984, p. 45.

[132] Разговоры о том, что приверженцы новой религиозной правой разочарованы и больше голосовать не будут, возникали на протяжении первого рейгановского президентства постоянно и их, на наш взгляд, нельзя рассматривать просто как угрозы, средство давления на президента. См.: New York Times, 1982, Aug. 16, p. 11; US News and World Report, 1982, June 21, p. 43—44. См. также статью Пола Вайрича: *Weyrich P. M.* Reagan in '84: Waning support from the right.— International Herald Tribune, 1984, Jan. 31, p. 6.

[133] Пол Вигери, например, говорил, что для новых правых важна не победа Рейгана в 1984 г., которая будет означать, что еще четыре года их будут кормить словами и обещаниями, а захват максимального числа мест в 1986 г., когда будут переизбираться 34 сенатора. Поэтому лучше, чтобы победил Мондейл, что вызовет в 1986 г. не либеральную реакцию, как в случае победы Рейгана, а консервативную (см. Congressional Quarterly: Weekly Report, 1983, Nov. 12, p. 2397).

[134] National Review, 1983, June 24, p. 740.

[135] См. интересную статью: *Dabney D.* God's own network.— Harper's Magazine, 1980, Aug.

[136] См., например, статью Терри Истленда в основном органе неоконсерваторов — журнале «Комментари»: *Eastland T.* In defense of religious America.— Commentary, 1981, vol. 71, N 6.

[137] US News and World Report, 1984, Mar. 5, p. 48.

[138] Human Events, 1983, Oct. 22, p. 6. «Хьюмен ивентс» приводит эти слова с возмущением и говорит, что уж у кого у кого, а у Теда Кеннеди рога есть.

[139] US News and World Report, 1984, Mar. 19, p. 10.

[140] См.: Time, 1984, Sept. 17, p. 27.

[141] Опрос, проведенный в сентябре 1984 г., показал, что 41% американцев были согласны с Мондейлом, что религиозный фактор играет в избирательной кампании слишком большую роль, и 55% несогласны. См.: Newsweek, 1984, Oct. 8, p. A-19.

[142] *Phillips K.* What are Reagan's chances in Dixie? — Human Events, 1983, Oct. 8, p. 7.

[143] New York Times, 1984, Oct. 8, p. A-19.

[144] Washington Post, 1983, June 25, p. C-10.

[145] Характерно, что в Епископальной церкви, которая, прежде всего в результате событий 1977 г., потеряла очень много членов, сейчас 95% членов относятся к своей церкви положительно (для сравнения у баптистов — только 85%) (*Gallup G., jun., Poling D.* The search for America's faith. Nashville, Tenn., 1983, p. 143).

[146] Эта церковь, основанная в 1968 г. одним пятидесятническим проповедником, является одной из нескольких возникших в этот период на волне «движения за равноправие гомосексуалистов» аналогичных церквей разных теологических ориентаций. Очевидно, это самая крупная церковь. Она насчитывает 25 500 членов. См.: Christian Century, 1981, Apr. 1, p. 344—345.

[147] Newsweek, 1982, Oct. 11, p. 48; Washington Post, 1983, Apr. 9, p. B-6; Time, 1983, May 23, p. 67.

[148] Об основании и деятельности этой организации см. статью: *Brown C.* The right's religious Red Alert.— Nation, 1983, Mar. 12, p. 289—306.

О тоне и целях атаки на НСЦХ дает представление статья крупного неоконсервативного церковного журналиста и теолога Майкла Новака: *Novak M.* Stinging the NCC. Tomorrow and Tomorrow. М. Новак пишет, что крики либералов из НСЦХ о том, что ИРД (Институт религии и демократии) хочет «покончить» с НСЦХ, несправедливы. «ИРД желает НСЦХ расти и процветать и выйти за пределы своей теперешней узкопартийной деятельности» (National Review, 1983, Apr. 29, p. 501).

[149] Washington Post, 1983, Dec. 17, p. C-9.

[150] Ibid., May 14, p. B-6.

[151] Seven Days, 1978, Dec. 8, p. 5.

[152] Public Opinion Quarterly, 1981, Spring, p. 132—133.

[153] Harris Survey, 1982, Febr. 22.

[154] Public Opinion, 1983, April – May, p. 28.

[155] Washington Post, 1981, Sept. 11, p. F-14.

[156] Time, 1982, Jan. 4, p. 45.

[157] Washington Post, 1982, Mar. 6, p. B-6.

[158] Nesweek, 1982, Apr. 26, p. 21—23.

[159] Washington Post, 1981, Oct. 30, p. B-20.

[160] Christian Century, 1982, June 7—14, p. 750—751; Time, 1982, June 21, p. 55.

Социальный состав этой и подобных демонстраций — специфически интеллигентский. В отличие от демонстраций времен войны во Вьетнаме в них еще больший (хотя и тогда он был велик) удельный вес духовенства и значительно меньший — молодежи и студентов. Как говорит один из лидеров антивоенного движения — У. Коффин: «Белые воротнички, кажется, встали на место отошедших в сторону голубых джинсов. Теперь на авансцене — духовенство, ученые и юристы, а не люди искусства и народ из кампусов» (US News and World Report, 1982, Mar. 22, p. 25).

[161] Christian Century, 1982, Mar. 24, p. 333; Newsweek, 1982, Apr. 26, p. 21.

[162] Естественно, что эта телепропаганда строится на иных принципах. Она финансируется самими церквами, и проповедники будут освобождены от необходимости «выколачивать деньги». При этом на помощь церквам пришло новое, распространяющееся сейчас изобретение — кабельное телевидение, позволяющее избежать борьбы за ограниченное телевремя с уже захватившими его правопротестантскими проповедниками. Сейчас начал действовать созданный под руководством НСЦХ консорциум, организующий кабельные передачи (см. Washington Post, 1981, Aug. 14, p. B-12). Должна вступить в действие грандиозная телесеть католической церкви, которая свяжет в единую информационную систему все католические приходы (см.: Washington Post, 1981, Sept. 4, p. P-

16). Создана Американская христианская телесеть Южной баптистской конвенции и Еврейская телесеть. См.: Washington Post, 1981, Dec. 19, p. C-9—C-10.

163 *Yankelovich D.* The new rules. N. Y., 1981, p. 93—94.

164 Gallup Poll Release, 1981, Apr. 16.

165 Данные о 97-м и 98-м конгрессах см.: Congressional Quarterly: Weekly Report, 1981, Jan. 24, p. 198—200; 1983, Jan. 29, p. 221—222.

166 В 1981 г. первым вице-президентом Южной баптистской конвенции была избрана женщина, правда, очень консервативных взглядов. См.: Christian Century, 1981, July 1—8, p. 694. Вообще создается впечатление, что консервативные женщины, способные занять какой-либо высокий пост, равно как и негры-консерваторы, стали цениться в политической и религиозной борьбе на вес золота.

[77] *Hanna M.* Catholic and American politics. Cambridge (Mass.); London, 1979, p. 149—150.

[78] *Hanna M.* Op. cit., p. 150—170.

[79] Pilot, 1978, June 2, p. 7.

[80] Иезуит-священник О'Рурке, крестивший сына женщины, публично распространявшей мнение о том, что аборт не является грехом, был лишен за это сана на том основании, что такой ребенок будет воспитан антихристианином. См.: Pilot, 1978, Mar. 3, p. 1.

[81] America, 1981, Febr. 7, p. 101—104.

[82] *Hero A.* Op. cit., p. 192—193.

[83] Gallup Opinion Index, Report, 1981, July, p. 19.

[84] *Hanna M.* Op. cit., p. 125.

[85] Gallup Opinion Index, Report, 1981, July, p. 19.

[86] *Greely A.* Op. cit., p. 105; *Hanna M.* Op. cit., p. 121; *Hero A.* Op. cit., p. 146.

[87] Gallup Opinion Index, Report, 1981, March, p. 18.

[88] Ibid., p. 21.

[89] Ibid., p. 169.

[90] *Hero A.* Op. cit., p. 182.

[91] *Gavin W.* Street conservative. N. Y., 1975; *Buchnan P.* The conservative choice. N. Y., 1975.

[92] *Hanna M.* Op. cit., p. 76.

[93] Особенно интересен «католицизм» губернатора Калифорнии Э. Брауна. Католический журнал отмечает, что Браун расходится с епископской программой по большинству пунктов и не ходит в церковь, но тем не менее называет себя католиком и пересыпает свои речи цитатами из Фомы Аквинского, Блаженного Августина, Тейяра и других католических богословов. На вопрос католического корреспондента, почему же он — католик, Браун ответил: «Я родился и вырос католиком, учился у иезуитов — я католик» (Pilot, 1979, Nov. 16, p. 16).

[94] *Hanna M.* Op. cit., p. 192—195.

[95] Pilot, 1979, Oct. 2, p. 2.

[96] Time, 1979, Oct. 15, p. 17.

ОГЛАВЛЕНИЕ

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ США

(70-е — начало 80-х годов)

Утверждено к печати
Институтом США и Канады АН СССР

Редакторы А. В. Антонов, А. А. Воронин.
Художник Л. А. Григорян. Художественный редактор С. А. Литвак
Технический редактор А. М. Сатарова
Корректоры Е. Н. Белоусова, Л. Н. Кириллова

ИБ № 29764

Сдано в набор 23.11.84. Подписано к печати 26.06.85. Т-02787.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага книжно-журнальная. Импортная.
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 11,76. Усл. кр. отт. 11,97. Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 4000 экз. Тип. зак. 885. Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука», 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер. 6